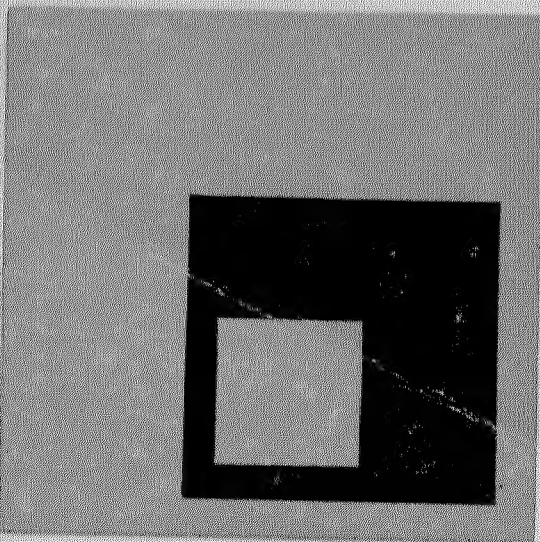


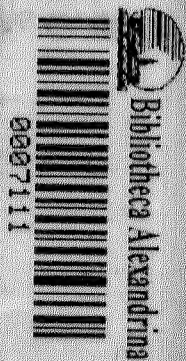
تاريخ الفلسفة أصيل برهيه

القرن التاسع عشر



ترجمة:

أبيشي



بيروت

القوانين التاسعة عشر

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

ص.ب ١١١٨١٣

٣١٤٦٥٩ }
٣٠٩٤٧٠ } تلفون

الطبعة الاولى

تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٨٥

اميل برهيه

تاريخ الفلسفة

الجزء السادس

القرن

التاسع عشر

١٨٥٠ - ١٨٠٠

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

**PAR
EMILE BRÉHIER
TOME DEUXIÈME
LES TEMPS MODERNES**

6

LE DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

**Presses Universitaires de France
ÉDITION REVUE ET MISE À JOUR
PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC
PARIS 1981**

الفصل الأول سمات عامة

نستطيع أن نميز ، منذ عام ١٨٠٠ وإلى يومنا هذا ، ثلاث مراحل كبرى ، لكل مرحلة منها حدودها البارزة : فمن عام ١٨٠٠ الى عام ١٨٥٠ شهدت الفلسفة ازدهاراً خارقاً للمألوف في المذاهب الرحبية الشاملة والبناءة ، الطامحة الى هتك الحجب عن سر الطبيعة والتاريخ ، والى تعريف الانسان بقانون مصيره ، الفردي والاجتماعي ؛ فالمذهبان الكاثوليكيان اللذان بناهما كل من ميستر وبونالد رداً على القرن الثامن عشر ، وعلم النفس الذي شاده مين دي بيران وخلص منه الى نظرات دينية ، والمذاهب الميتافيزيقية الالمانية الكبرى اللاحقة على كانط ، أي مذاهب فخته وشلينغ وهيغل التي لا يعدو مذهب فكتور كوزان الروحي أن يكون محاكاة لها ، والمذاهب الاجتماعية للسانسيمونيين وكونت وفورييه ، يجمع بينها كلها هذا القاسم المشترك : اتصافها بطابع البشارة النبوية أو الوحيية . أما من عام ١٨٥٠ الى عام ١٨٩٠ على وجه التقريب ، فقد دبت على العكس حركة إحياء وتجديد في الروح النقدي والتحليلي ، ترجمت عن نفسها في العودة الى إحاطة فكر كانط أو كوندريك بضروب الحفاوة ؛ فإذا بالفيلولوجيا الخالصة تطرد فلسفة التاريخ ؛ والنقد يحل محل الميتافيزيقا ؛ والفيزياء والكيمياء تنحيان

فلسفة الطبيعة ؛ والسياسة العملية ، الاقتصادية والاجتماعية ، تنوب مناب النزعة النبوية ؛ إنه عصر رينان وماكس مولر ، وتين ورنوفيه ، وكورتو والكانطيين الجدد ، والاشتراكية الماركسية ؛ ومذاهب العصر الأثرية هي الداروينية وتطورية سبنسر التي يعيد طابعها الآلي الى الأذهان أفكار القرن الثامن عشر . أما في عام ١٨٩٠ ، أخيراً ، فقد بدأت حقبة جديدة ؛ وبصفة عامة لاح يومئذ أن واقع القيم الروحية يناقض النتائج الفلسفية التي كان عُقد الرجاء على إمكان استخلاصها من العلوم ؛ وأما تحليل شروط المعرفة العلمية (نقد العلوم) اللثام عن الأهمية المحدودة لتلك النتائج ؛ وتركز البحث على الوسائل القمينة بالتفان إلى تلك الوقائع الروحية التي كانت الحقبة السابقة اعتبرتها وهمية أو عسوية المنال ؛ على أن ذلك لم يصطبغ بصبغة الوثوق الذي وسم بميسمه الأجيال الرومانسية وترجم عن نفسه في نظريات رحيية ، بل انصف على العكس بصفة القلق الذي تمخض عن حركات فكرية بالغة التنوع ، إن لم نقل شديدة التضاد .

إن ما تغير في مستهل القرن التاسع عشر هو المنظور الذي بات الانسان يتبدى منه في نظر نفسه : فأشند ما أعلن هيغل نفوره منه في فلسفة التاريخ هو التمييز الذي كان أجراه روسو بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية ، كما لو أنه كان في الإمكان وضع اليد على ماهية مباشرة ومطلقة للانسان ، إليها تنضاف ، فيما بعد ، الأعراف والاخلاق ؛ فليس من سبيل إلى تعريف الانسان إلا مشحوناً بالتاريخ ، وليس من منفذ إلى الانسانية بالتجريد الذي ينزع عنها كل مكتسباتها ؛ إنما المنفذ الوحيد إليها ، علي العكس من ذلك ، هو قانون هذا الاكتساب عينه الذي جعلها تصوير شيئاً فشيئاً ما صارت اليه . والسمة التالية من سمات الفكر الهيجلي كانت عامة في ذلك العصر: فكل معرفة متوسّطة؛ وهي لا تحدث إلا إذا عكست الصيرورة التي أنتجتها ومثل هذه النظرة تضع من جديد جميع المسائل الفلسفية؛

فدراسة الأنا لن تكون في نظر مين دي بيران معاينة لوجود متحقق، بل استرجاعاً للفعل الذي به يصنع الأنا نفسه ؛ وبصفة أعم ، لن يُدرس الإنسان ولا الطبيعة بمعزل عن صيرورتهما ؛ فما هما بواقعيين وجوهريين إلا بفضل سلسلة الأحوال التي مرا بها .

من الواضح للعيان ، عندما ننظر الى الأشياء في جملتها ، أن ثمرة تراجعاً في حب التحليل وقوته اللذين وسما بميسمهما القرن الثامن عشر ؛ فمنذ أواخر القرن الثامن عشر نلحظ لدى روسو ولدى كثير من الإشراقيين ذلك التعب في العقل الذي يفكك ويحل ؛ وقد استنجدوا بوسائل في البحث والتقضي تتخطاه ، من قبيل الإيمان ، والغريزة ، والوجدان ، والعاطفة ، والحدس العقلي ، والحدس بالصيرورة التاريخية . وحتى نفهم الوحدة الواقعية لتلك الحركة الواسعة ، التي غالباً ما يجهل ممثلوها بعضهم بعضاً ، ينبغي أن نلج إلحاحاً خاصاً على الترابط بين تجديد الفلسفة الدينية وبين البُعد الميتافيزيقي الذي عُزي الى التاريخ؛ وقد سنحت لي الفرصة من قبل للاحظ أن العقيدة المسيحية تنطوي على رؤية تاريخية في جوهرها للكون ، بمعنى أنها تعلّم في مسار الزمن نقاطاً فاصلة تُغيّر جذرياً اتجاه المصير البشري ، من خلق وسقوط وافتداء وبعث ؛ وقد نُسجت حول هذه العقائد منذ وقت مبكر رؤى حول نهاية العالم ونبوءات بصدد ملكوت الغايات ؛ وبها ارتبطت هرطقات كثيرة ، ذات صبغة اجتماعية ، في القرون الوسطى وعصر النهضة حول ملكوت الروح ؛ إنه لتاريخ عميق ، داخلي ، يُعرف فقط بالوحي والإيمان ، ومجاوز للوسائل البشرية في التحكم والرقابة . إن هذا الضرب من الرؤية التاريخية للطبيعة البشرية قابل بطبيعة الحال لأن يُفهم على وجهين ؛ فمن ناحية أولى يمكن أن نرى منه أن العلة الغامضة للمصير الفردي والاجتماعي للإنسان تكمن في صيرورة تاريخية تجاوز فهمه ؛ وتلك هي وجهة نظر ميستر والسلفيين الذين ارتدوا من المحاولة

في الأخلاق^(١) الى الخطاب في التاريخ الكلي^(٢) ؛ ونستطيع، من الناحية الثانية ، تشديد النبر على التحولات العميقة التي خضع لها الانسان وعلى وعود المستقبل التي أجزلت لنا ؛ وهو ما يصلح بدوره ليكون إطاراً أو ركيزة لتاريخ ولتنبؤات ستلبس نفسها لباساً إيجابياً وستلتحق ، وإن بنبرة رسولية جديدة أيما جدة ، بركب الدعاوى العقلانية للقرن الثامن عشر حول التقدم ، على الرغم من تميزها عنها في الواقع تميزاً جوهرياً بالنظر إلى أنها جميعها تسلم ، كما في رؤى نهاية العالم ، بحالة نهائية تكون بمثابة مستقر للبشرية . ويطالعا هذا الوجه الثاني للعقيدة المسيحية بسلسلة كاملة من الفروق والتلاوين ، بدءاً بالمذاهب التي تجهر بانتماها بأوثق العرى إليها ، من قبيل مذاهب بالانش أو شلينغ أو هيغل ، وانتهاء بالمذاهب التي تتقصد التناهي عنها وإن احتفظت منها بإلهامها العام وبفكرتها عن صيرورة فعلية ، من قبيل مذاهب سان - سيمون أو فورييه أو أوغست كونت .

هكذا يكون اتجاه التاريخ والتطور ، الذي غير وقلب المسائل الفلسفية كافة ، قد ارتبط في ذلك العصر بإيمان بمحرك غامض للتاريخ ، محرك مجاوز للنظر العقلي البشري ، من قبيل قوانين التعاوض عند ميستر ، أو الروح الذي يتحقق لدى هيغل ، أو إنسانية كونت . وحتى المؤرخون ، من أمثال ميشليه^(٣) أو إ. كينه^(٤) ، اعتبروا

(١) محاولة في الأخلاق وروح الامم وفي وقلع التاريخ الرئيسية منذ عهد شارلمان والى عهد لويس الثالث عشر : مؤلف في التاريخ وضعه فولتير سنة ١٧٥٦ . م.م.

(٢) خطاب في التاريخ الكلي : مؤلف في التاريخ العام وضعه بوسويه سنة ١٦٨١ . م.م.

(٣) جول ميشليه : مؤرخ فرنسي (١٧٩٨ - ١٨٧٤) ، ليبرالي ، أقبل سنة ١٨٥١ من التدريس بسبب معارضته حكومة نابوليون الثالث . من تأليفه : تاريخ فرنسا ، وتاريخ الثورة الفرنسية . وله أيضاً مؤلفات أدبية : المرأة ، البحر ، ويتميز بغنائيتها . م.م.

(٤) إدغار كينه : فيلسوف ومؤرخ فرنسي (١٨٠٣ - ١٨٧٥) ، ليبرالي ، وذن نزعة مثالية وإلحادية في الفلسفة . من أشهر تأليفه : عبقرية الأديان (١٨٤٢) ، وثورات إيطاليا (١٨٥٢) . م.م.

أن مهمتهم هي الوصول الى تلك القوى الغامضة والشموس ؛ وإلى تلك الحقة على وجه التعيين يعود زمنياً حس القومية أو العرق باعتبارهما قوتين محركتين للأحداث ، قوتين يلقيهما كل فرد في ذاته بوصفهما مقوم ماهيته الخاصة . إن التاريخ يصير إيماناً أكثر منه علماً ، مصدراً للطاقة أكثر منه مثاراً لحب الاستطلاع ؛ أفلم يسارع هيغل أو كونت مثلاً الى تنحية جميع الأحداث التي لا تندرج في خط التطور كما كانا يتصورانه ، ومنها مثلاً حقبة ما قبل التاريخ وإمبراطوريات الشرق الأقصى ، باعتبارها أحداثاً لا تنتمي الى التاريخ ؟.

إن المذاهب التي تبغي تعقل القوى التاريخية ، من قبيل « روح الشعب » والامة والعرق والانسانية ، تناظرها فلسفة في الطبيعة ترى في الطبيعة والقوى الطبيعية ماهية ثابتة دائمة ؛ وهنا أيضاً يُعارض التشتت بالوحدة ، والآلية والذرية بالدينامية ، علماً بأن هذه الدينامية من نوع خاص ومباينة جداً لما يُعرف بهذا الاسم لدى لايبنتز ، أولدى نيوتن ، اللذين كانت القوى تخضع عندهما للحساب ؛ فهي عبارة عن خزان هائل تغرف موجودات الطبيعة من معينه ما تغذي به شبابها الأزلي ، واسمه نفس الكون أو إرادة الحياة ، وهو على أية حال كيان من طبيعة بيولوجية يجعل من الدينامية مذهباً حيوياً بملء معنى الكلمة ، مجانساً للمذهب الحيوي في عصر النهضة .

الريبة حيال التراكيب المتبصرة للعقل البشري ، والثقة بماهيات غامضة تجاوزه : تانك هما السمتان الغالبتان على العصر . ثقة تواكبها على كل حال شكوك ويصاحبها شعور ، صادق بقدر أو بآخر في إيلامه ، بالتضاد بين العجز البشري وبين سمو ما البلوغ إليه واجب . فهناك ، في قبالة المتحمسين ورسل الإنقاذ ، أصحاب القلوب المحطمة ، « أطفال العصر » ، القانطون والياشون ، من أمثال سينانكور وموسيه وفييني ، ممن كان فكرهم يحاذي الفلسفة باستمرار ويمثل لها تحذيراً

متواصلاً من صعوبة مهمتها . وكان سينانكور قد سبق له أن أرجع علة سأمه المستديم الى « التعارض بين ما نتخيله وبين ما نستشعره ، بين ضعف ما هو متاح لنا في العادة وبين وساعة ما كنا عقدنا النية عليه^(٥) » ؛ وداء سينانكور الحقيقي هو ضعف الإرادة ، العاجزة عن الانتماء الحازم . أقلم يعترض على حجة الرهان لبسكال بقوله : « هل كان الاعتقاد يتوقف في يوم من الايام على الإرادة ؟ » ؛ وتوانياً منه ترك نفسه يسقط في شرك إغراء المذهبين المتقابلين . كتب يقول رداً على من لاه على ذلك : « ليس ثمة من تناقض ؛ فأنا لا أقدمهما لك إلا على سبيل الفروض ؛ ولا يكفي أن أقول إنني لا أسلم بهما كليهما ، بل إنني لا أسلم إيجابياً بأي منهما ، ولست أزعم أنني أعرف ما لا يعرفه الانسان » . وهكذا آل به الحال الى ضرب من الرواقية ، يقارب أن يكون قنوطاً وياساً ، ويمت بصلة قربي ، خلا نبرته، إلى رواقية الفريد دي فينيي .

لئن تأدت متطلبات الفكر عصرئذ الى القنوط والعزوف من جهة أولى ، فقد أفسحت في المجال من جهة ثانية أمام تطور الإشراقية والشعبذة وكل الحماسة الكاذبة : فقد شهد ذلك العصر كثرة غفيرة من باعة الترياق الاجتماعي ، ومن العباقرة المجهولين ، ومن المرتدين الذين كانوا يجاهرون بعالي عقائهم بإيمانهم ؛ وهذه ظلال يحسن بنا ألا نسقطها من حسابنا . فبعد أوبرمان^(٦) ، المخلوق الضعيف الإرادة ، جاء جوليان سوريل^(٧) ، الطموح المراثي ، العامي ذو الإرادة القوية ، الذي يتوصل إلى اصطناع الاعتقاد وهو يراقب كل نامة من نأطات سحته .

(٥) أحلام بقللة RÊVERIES ، الطبعة الثالثة ، ص ١١٠ .

(٦) أوبرمان : بطل رواية تحمل الاسم نفسه للكاتب الفرنسي إتيين سينانكور صدرت عام ١٩٠١ م .

(٧) جوليان سوريل : بطل رواية ستندال الأحمر والأسود . م .

إن كل شيء تتصل هنا حلقاته : الكبرياء الرسولية لمخترعي المذاهب ، حميا السلفيين ، قنوط الانسان العاجز عن الاعتقاد ، الضجة التي تصاحب كل إيمان جديد ، رغبة المرء في أن يكون دوماً فوق العقل أو تحته ، في منطقة النفس والحدس ؛ إن جملة هذه العواطف العنيفة المتضاربة ، المشتبه غالباً في صدقها ، هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم الرومانسية ، تلك الحركة الشاملة التي نخطئ فيما لو رأينا فيها مجرد نظرية أدبية ؛ فهي تطول جميع اتجاهات الفكر والعاطفة ، وبدونها يستحيل تفسير حركة العصر الفلسفية ، بما اتسمت به من احتدام مركز مستقل ، وحس بأهميتها الاجتماعية الاساسية ، وثقل في مذاهبها . واننا لنرى في الطفرة التي عرفتها الرومانسية يومئذ لا ظاهرة مَرَضِيَّة ، بل مثلاً بالغ الوضوح على قانون النوسان والترجح في تطور الفكر على نحو ما أوضحه السيد كازاميان^(٨) بخصوص تاريخ الأدب الانكليزي : فعندما يكون النظر العقلي والتحليل النقدي هما الملكتين الغالبتين في عصر بعينه ، يذهب إيثار العصر التالي له الى العاطفة ، والحدس المباشر ، وحب الفعل والحلم ، والطموح الى التركيب الكلي . والعاطفة والحلم والفعل هي الينابيع التي صُوِّرَ غوته بطله فاوست يغرف من معينها ليجدد شباب نفسه التي أبيضها العلم وفرط المعرفة ؛ فالفن السحري الذي يقتدر ، ببلوغه الى القوى العليا في الطبيعة ، أي الى الالهات ، على القيام بكل التحويلات ، يحل في مخيلة الشاعر محل علم ميت لا يبارح السطح ؛ ومعلوم لنا كيف تتبدى ، في تمثيليته المتتابعتين^(٩) ، جميع ميول العصر واتجاهاته وقد جُمِلَتْ

(٨) لوي - فرانسوا كازاميان : ناقد ومؤرخ أدبي فرنسي (١٨٧٧ - ١٩٦٥) اختص بالأدب الانكليزي . من مؤلفاته : التطور السيكولوجي والأدب في انكلترا ، تاريخ الأدب الانكليزي ، الرواية والأفكار في انكلترا ، الرواية الاجتماعية في انكلترا . دم .

(٩) فاوست وهاوست الثاني . دم .

وطهرت من إسفافها .

هذه الميول والاتجاهات الجديدة كان لا بد أن تتمخض عن أشكال أدبية جديدة ؛ فحفة ديدرو المجنحة ، وأسلوب فولتير البعيد عن الزخرفة ، وطلب الوضوح والإيجاز في الكثير من المؤلفات التي وضعت برسم الجمهور العريض ، كل ذلك بدا وكأنه علامة على فكر سطحي . والمجيدون من الكتاب ، من أمثال شاتوبريان أو غوته ، ما عادوا يتحدرون ، إلا في أحوال استثنائية ، من صفوف الفلاسفة ؛ وفي تلك الحقبة فقدت الفلسفة ما كانت اكتسبته ، منذ القرن السادس عشر ، وتحت التأثير الفرنسي بوجه خاص ، من نبرة الانس ولطافة المعشر وازدراء الاختصاص الظاهري . فأخلت العفوية والمطبوعية محلها للجهد والتكلف والترصن والمواضعة ؛ وحسبنا أن نقلب الطرف في التكلفة الدائم الذي ألزم به مين دي بيران نفسه ، إذ كان يخيل إليه أن فكره سيتفكك منه باستمرار ، وفي بلاغة فكتور كوزان المتحدرة ، من جراء التعليم الجامعي الإمبراطوري ، من الخطابية الثورية ، وقبل كل شيء في اللهجة النبوية ، المعقدة والمقنعة بالرموز ، التي غلبت على كتابات كل من كتب في الترياق الاجتماعي أو الإصلاح الخلقي أو فلسفة التاريخ ، ابتداء بنوفاليس وانتهاء بأوغست كونت ؛ وعلى حين خلق فولتير وديدرو وروسو ، بكتاباتهم ، جواً لأحداث ما توقعوها قط ، أعلن فلاسفتنا على العكس من ذلك بكل وثوق عن أحداث لن تقع أبداً ؛ ولم يكن لمذاهبهم المصمتة ، بالإجمال ، إلا تأثير فوري وضعيف أو قليل الامتداد . آية ذلك أن فكرة قدر تاريخي ، فكرة قانون محايث يستخف بالمقاومات ، قد نابت في كل مكان مناب الإيمان بالمبادأة العاقلة والمتبصرة للإرادات الانسانية ؛ هذا القانون القدي خيل الى كل من بونالد أو ميستر ، أوغست كونت أو سان - سيمون أو فورييه ، على التوالي ، أنه اكتشفه ؛ ومن ثم لم يبق عليهم إلا الإعلان عن اكتشافهم

هذا : من هنا كانوا في غالب الأحيان ، وخلافاً لفلاسفة القرن الثامن عشر ، نظريين وتأمليين أكثر منهم رجال فعل وأهل عمل ، ومفكرين متوحدين أكثر منهم كتاباً انتقاديين أو صحافيين تشغلهم القضايا العامة .

الفصل الثاني الحركة السلفية

(١)

سمات عامة

إن التجربة الثورية ، التي خلبت لب كانط الشيخ بما ضربته من مثل على شعب كبير يختار بنفسه دستوره ، بدت في مطلع القرن التاسع عشر عملاً نقدياً وهداماً خالصاً ، يعجز عن خلق أي شيء ؛ فجوهر الثورة كان في نظر كانط الجمعية التأسيسية ، الشعب الذي يبتدع لنفسه بحرية قوانينه ؛ أما في نظر أوغست كونت، فقد تجسدت الثورة ، لا في الجمعية التأسيسية وما بذلته من مجهود لا طائل فيه لتكييف الدستور الانكليزي مع حاجات فرنسا التي ما كان له أن يليها ، وإنما في الجمعية الوطنية LA CONVENTION ، لا حتى تلك التي قادها روبسبيير وشرعت باتخاذ تدابير باطلة برسم إحياء ديني ، وإنما تلك التي تزعمها دانتون وألت الى دكتاتورية عملت ، وهي على أتم وعي بدورها المؤقت ، على تهديم كل أثر من آثار الماضي السياسي . إن هذه الفكرة عن الطابع السلبي المحض للثورة ، المطابقة أصلاً لكل جوانب النفي في فلسفة القرن الثامن عشر ، هي المسألة المشتركة لجميع الفلاسفات تقريباً وصولاً الى عام ١٨٤٨ : فجميعها جعلت رسالتها البحث عن مبدأ إيجابي ، بناء ، قادر

على إرساء أسس مجتمع متين . وفي نظر جميع تلك الفلسفات أيضاً كان يتعين ، بحكم شروط المسألة بالذات ، أن يتمثل ذلك المبدأ في واقع مستقل عن الاعتساف الانساني والإرادة المتبصرة ؛ فليس المطلوب إذن خلقه واستيلاؤه، بل استكشافه وإعلانه. وجميع الأخطاء التي عزيت الى فكر القرن الثامن عشر والى الثورة إنما نبعت من مصدر واحد ، من ذلك الاعتقاد الخاطئ بأن المبادئ ، العقلية والسياسية على حد سواء ، هي من تأسيس إنساني ويمكن أن تُبنى بدءاً من واقعة أولية من قبيل الإحساس أو الحاجات : فهذه المبادئ تستعصي ، على العكس ، على التحليل وتجاوز القدرة البائسة للعقل البشري .

(٢)

جوزيف دي ميستر

إن ألد عدو للثورة الفرنسية هو جوزيف دي ميستر (١٧٥٣ - ١٨٢١) الذي شغل منصب سفير لمملكة السافوا في بطرسبورغ من عام ١٨٠٣ الى عام ١٨١٧ ؛ وجميع كتاباته تقريباً لم تنشر إلا بعد وفاته . وقد تكون فكر دي ميستر في وسط تلك الجماعات الإشرافية في ليون التي تقدم بنا الكلام عنها^(١) ؛ وقد تأدى لديه تعاطف هذه الجماعات مع الكاثوليكية الى نظرية الحكم الإلهي في كتابه عن البابا DU PAPE (١٨١٠) ؛ بيد أن حماسه الاولى للمذاهب الإشرافية لم تفارقه قط ؛ وعلى حين أن الممثلين الآخرين للفكر المسيحي في فرنسا ، شاتوبريان ودي بونالد ، وقفوا موقف المناوأة من الحركة

(١) انظر الجزء الخامس من تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٣ ، ص ٢١٤ - ٢٢٢ .م.

المارتنتية^(٢)، فقد أمكن تعريف فكر دي ميستر بأنه ترجمة للاعتقادات الخفائية الى اعتقادات مسيحية^(٣).

كتب يقول في أمسيات سان - بطرسبورغ LES SOIRÉES DE SAINT-PÉTERSBOURG (١٨٢١) : « آه ! ما أكثر ما كلفت العلوم الطبيعية الانسان ! »^(٤) ؛ فقد كلفته نفي ما هو خارق للطبيعة ، ومعه نفي كل الحياة الدينية التي ما هي إلا تواصل الانسان مع الدائرة العليا فوق الانسانية .

إن مبتدعي فكر القرن الثامن عشر هذا ، الذي تسبب في أذى عظيم ، هما بيبكون ولوك ؛ وإليهما يوجه دي ميستر انتقاداته ، قبل أن يوجهها الى فولتير وديدرو . ورداً على نزعتهم التجريبية يعود ، صنيع دي بونالد ، الى الإشادة بالمذهب الفطري الديكارتي ؛ لكن يحسن بنا أن ننظر بشيء من التفصيل في الكيفية التي يفهم بها هذا المذهب ويعيد العمل به .

إننا لن نعدو الحقيقة ، وإن بدا ذلك ضرباً من المفارقة ، إذا قلنا إن هذا الخصم اللدود لـ « الفلاسفة » كان يكوّن عن العلم والكون الطبيعيين تصوراً مقتبساً من فولتير كما تشير الدلائل . ولهذا التصور قسمتان أساسيتان : ثبات الأنواع وعدم قابلية الوقائع النهائية ، من قبيل المرونة والجاذبية ، للتفسير . ودي ميستر يتبنى هاتين القسمتين ويستغلها ببراعة . فكل نوع يحافظ على المكان أو

(٢) المارتنتية : نسبة الى سان - مارتن الذي تقدم الكلام عنه في الجزء الخامس ، القرن الثامن عشر ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .م .

(٣) انظر فيات : المنابع الخفية للرومانسية LES SOURCES OCCULTES DU ROMANTISME ، ١٩٢٨ ، م ٢ ، ص ٩٢ ، ١٢٢ ، ١٢٨ .

(٤) الطبعة السادسة من المؤلفات المطبوعة بعد الوفاة OEUVRES POSTHUMES ، م ١ ، ص ٢١٠ .

الحيز الذي يشغله في الكون ؛ « إن كل موجود فاعل يمارس فعله في الدائرة المرسومة له بدون أن يمكنه أبداً الخروج منها » (امسيات سان - بطرسبورغ ، م ١ ، ص ٢٨٦) . والنتيجة الضرورية التي تترتب على مثل هذه الحقيقة هي المذهب الفطري ، بشرط (وهذا خلط يقارفه ج . دي ميستر عن عمد إلى حد كبير) الخلط بين فطرة الأفكار وفطرة الغريزة ؛ ذلك أن دعوى ثبات الأنواع ترتبط بالغريزة التي هي بدورها ثابتة ؛ فإذا كان مفروضاً بالنوع الانساني أن يكون له ، هو الآخر ، « رتبة بالإضافة الى صنف من الموجودات » ، فلا بد أن يكون العقل ، وهو خاصيته المميزة ، موسوماً بضرب من الغريزة في الأفكار الفطرية (امسيات سان - بطرسبورغ ، م ١ ، ص ٤٠) .

غير أن ثبات الأنواع ذاك ومعنى الأحياز المنفصلة هذا تترتب عليهما نتائج أخرى كثيرة ترتبط بتلك التي تترتب على عدم قابلية العلل للإدراك . فللحيوان حيزه ، وهو لا يفقه شيئاً من حيز الإنسان ؛ وفي الأكثر تكون الغريزة « للعقل خطأ مقارباً » . أفلا يمكن أن يكون عقلنا ، بدوره ، خطأ مقارباً لذهن أعلى يكون بالإضافة إلينا كما نحن بالإضافة الى الحيوان ؟ على هذا النحو يكون ثمة تضمن لرتبة في رتبة أخرى تبقى غامضة بالإضافة الى الرتبة السابقة عليها . غير أن فعل الرتبة الأعلى في الرتبة الأدنى ممكن ، بحيث يمكن لظواهر بعينها من الرتبة الأدنى - ظواهر لا تقبل تفسيراً بالقوانين الخاصة بها - أن تكون ناجمة عن ذلك الفعل؛ ويذهب الفكر هنا بدي ميستر لا الى الخوارق والمعجزات فحسب ، بل كذلك الى تلك الواقعات النهائية ، من قبيل الجاذبية والمرونة التي لا تقع علتها في متناول إدراكنا إطلاقاً ؛ « وبعبارة أدق ، وطبقاً لذلك النهج القديم جداً في المناقشة عن أصول العقيدة القويمة الذي نلتقيه لدى فيلون الاسكندري ، يماثل دي ميستر تلك القوى بالفعل العجائبي ؛ وهذا

هو ، بمعنى من المعاني ، روح المذهب الظرفي كما قال به مالبرانش .
 « ليس ثمة من علل في المادة ، وأتقياء الناس هم وحدهم الذين
 يستطيعون ويريدون الخروج من هذه المادة » (أمسيات سان -
 بطرسبورغ ، م ٢ ، ص ٢٢٨) . لكن المالبرانشية ، بشرط أن تحذف
 منها فكرة النظام الصارمة ، هي التي تحكم الله نفسه ؛ والمذهب
 يشف لنا لا عن فعل إلهي عقلي ، بل عن فعل غامض يمتنع تمام
 الامتناع على العقل البشري النفاذ اليه ، وهو بالإضافة إليه اعتسافي
 كل الاعتساف ؛ وكل فكر ميستر يكمن في النتيجة التالية : إن
 الصلاة قد لا تقل فاعلية ضد الصاعقة عن واقية الصواعق ؛ وبفضل
 تراكم العلل الثانية مع الفعل الأعلى ، لا يكون حقل الممكن محدوداً
 باعتبار العلل الطبيعية ؛ وذلك هو باب يشرع على الخيال بجميع
 ضروبه : الحلم التنبؤي ، فعل الأعداد الغامض ، الخ . ولا تجد
 الإشراقية لدى ميستر سوى عقبة واحدة ، عقبة لا تكمن في العقل بل
 في خوف المساس ، بحكم الطابع الفردي للصوات ، بمبدأ الترتاب
 الكنسي ؛ فالإشراقية ، النافعة في الديار البروتستانتية ، يمكن أن
 تكون خطرة في الديار الكاثوليكية .

على هذا النحو يتضح لنا كيف أن اللاأدرية المشتقة من
 نيوتن ، والتي سبق لنا أن أشرنا إلى طابعها الملتبس ، جعلت رد فعل
 ميستر العنيف ضد الفلاسفة ممكناً ؛ فلا يبتز أو مالبرانش ،
 بإلحاحهما على الطابع العقلي للفعل الإلهي ، كانا يجازفان بإشراع
 للأبواب أمام التأليه الطبيعي والمذهب الطبيعي اللذين يحلان محل
 شخص الله قوانين عقلية ؛ وهذه الحركة كلها هي التي ينبري ميستر
 لمقاومتها ؛ فعدالة الله لا ضلع لها بعدالتنا ، وعنايته لا صلة لها
 بالحصافة البشرية . إن عدالة الانسان مبدؤها مسؤولية المذهب ، أما
 عدالة الله فمبدؤها ، على العكس ، قابلية إلقاء تبعة أخطاء المذهب

على البريء ؛ والفعل النموذجي للعدالة الإلهية هو تضحية المسيح :
فهنا نرى بريئاً يدفع الثمن عن البشرية المذنبة ؛ وهذا الاقتداء بالدم
هو المبدأ الغامض لعادة الاضاحي ، المشتركة بين ديانات كثيرة ؛
لكنه هو أيضاً ما يفسر الحروب التي لا ينقطع لها خيط ؛ وهو أخيراً ما
يفك لنا السر الحقيقي للثورة الفرنسية التي لقي فيها كثرة من
الضحايا الأبرياء مصرعهم لأخطاء ما هي بأخطائهم ؛ فالجلاد
والجندي عمال الله . وجميع الوقائع التي كان شق على النظرية
العقلانية في العدالة الإلهية أن تجد لها تفسيراً هي في حقيقتها تعبير
مباشر عن عدالة غير معقولة في أنظارنا .

إن كل الفلسفة السياسية للقرن الثامن عشر من نتاج الصحافة
البشرية ؛ وهي تبحث، بوساطة العقد الاجتماعي ، عن دستور عقلي
للمجتمع ؛ والحال أن التجربة تظهر أن الدساتير التي يكتب لها
النجاح هي تلك التي لا يكون فيها للاختيار والروية إلا أضال قسط ،
وتلك التي تفسح أوسع المجال ، بحسب الرؤية البشرية ، للاعتساف
والمصادفة ؛ وذلك هو شأن الملكية الوراثية ؛ أما الديمقراطية ، التي
هي من صنع العقل البشري ، فلا تتأدى إلا الى الفشل الذريع^(٥) .
والحق أن الفلاسفة ما أخذوا في الحسبان فساد بني الانسان ؛ « إن
الانسان ، العادل في عقله والفاقد في إرادته ، لا بد أن يُحكم
ويساس ... وبما أن الانسان شريك ومحكوم بالضرورة ، فإن إرادته لا
دخل لها في قيام هذه الحكومة أو تلك »^(٦) .

(٥) محاولة في المبدأ المولّد للدساتير - ESSAI SUR LE PRINCIPE GÉNÉ

RATEUR DES CONSTITUTIONS ، لين ١٨٢٢ .

(٦) عن البابا DU PAPE ، ١٨٢٩ ، الباب الثاني ، الفصل الأول .

(٣)

لوي دي بونالد

سعى لوي دي بونالد (١٧٥٤ - ١٨٤٠) ، وكان عيناً في عهد عودة الملكية ، الى مذهب السلفية . ولكي يهاجم الروح الثوري ، ابتنى أولاً تصوراً متلاحماً عنه : كشف النقاب عن المنطق الداخلي للهرطقة قبل أن يدينها ؛ سعى الى إمطة اللثام عن الرابطة بين مبدأ السيادة الشعبية والدعوى الاثيرة لفلسفة القرن الثامن عشر : الإلحاد ، أزلية المادة ، التجريبية ، نظرية اللغة باعتبارها اختراعاً اعتسافياً ، ونفي الفكرة العامة : فهناك ، في رأيه ، حزمة مذهبية متماسكة ، ولا يمكن أن يسحب إثبات من إثباتاتها بدون أن تسقط كالعيدان المتفرقة سائر إثباتاتها .

إن هذا الضرب من الكتلة الثورية ، الذي كان لفكرته تأثير كبير في فكر القرن التاسع عشر ، كان فيما يبدو اختراعاً - اخترعه دي بونالد . إنه يقول لنا : إن عقيدة السيادة الشعبية تتضمن الإلحاد : إذ أن الإلحاد يضع السلطان الأعظم على البشر في البشر أنفسهم الذين يتعين عليه أن يكبحهم و « يشاء أن يتولد السد من السيل » . وفكرة السيادة الشعبية وفكرة أزلية المادة تتبعان كلتاهما أصلاً من مصدر واحد : غلبة الخيال على العقل ، وعدم أهلية البشر الذين لا يتخيلون شيئاً - آخر في الكون سوى صور بحار وبراكين وكواكب ونار ، وفي المجتمع سوى صور مجالس وهيئات تمثيلية وخطباء « ضعاف العقول لا يستطيعون أن يتفعلوا سوى صور ، وقد يمتنعون عن كل تعقل وتفكير فيما إذا أعوزتهم تلك التمثيلات الداخلية » . وهؤلاء أنفسهم يريدون أن تكون اللغة مجرد علامة من علامات الفكر ، وأن تكون قيمة هذه العلامة ، المخترعة اعتسافياً ، منوطة بمواضعة : آية ذلك أن القول بأن الانسان مخترع اللغة يعدل القول بأنه « صانع فكره ،

وصانع قانونه ، وصانع المجتمع ، وصانع كل شيء ، وفي مقدوره أن يهدم كل شيء » .

إن ذلك الكل الفلسفي يرتبط ، في نظر دي بونالد ، بالهرطقة البروتستانتية . فالقول مع لوثر بأن « عقل البشر لا يحتاج إلى سلطة منظورة لضبط أمر اعتقاده الديني » ، يعدل القول مع جوريو بأن « سلطة البشر لا تحتاج إلى أن تكون على حق للمصادقة على صحة أفعالهم السياسية » . والاس المباطن لما قد تصح تسميته بالهرطقة الثورية هو الفساد الخلقي الذي يفسر هذه الهرطقة . ففكرة سيادة الشعب كان لا بد أن تتولد « في عصر الصرافة ، وفي أذهان استاقها الطمع كلها نحو مضاربات تجارية جشعة . وبضرب من التلاعب بالالفاظ شُبّه المجتمع السياسي ، وهو مجتمع ضروري ، بشركة تجارية^(٧) لا تعدو أن تكون تقارناً احتمالياً وإرادياً » .

تلكم هي الهرطقة وقد بُنيت حسب الاصول : ففي القاعدة النهم الى الملذات ، وفي القمة الكبرياء التي تعلن أن الطبيعة والانسان مستقلان عن الله : الهرطقة التي أظهرت ما هي قادرة عليه ، لأنها تفسر الثورة الفرنسية ، والتي يمكن الحكم عليها من ثمارها : « الدوران حول العالم الاجتماعي قد تم »^(٨) ، إذ ها هم الناس يعودون ، بعد تجربة السيادة الشعبية (دي بونالد . يكتب في عام ١٨٠٢)^(٩) ، إلى السلطة والدين . وهذه المحنة علّمت البشر « أنهم لو تركوا لأنفسهم لما ارتضعوا . قط أن يضعوا أنفسهم في وضع

(٧) حتى نذكر سر هذا التلاعب اللفظي المزعوم ينبغي أن نعرف أن « المجتمع » و « الشركة » يشار إليهما بالفرنسية بكلمة واحدة هي LA SOCIÉTÉ . « م » .

(٨) التشريع الابتدائي LÉGISLATION PRIMITIVE (١٨٠٢) ، طبعة ١٨٢٩ ، ص ٢٠٠ ، ص ١٢٨ .

(٩) هو العام الذي أعلن فيه نابليون نفسه ، بعد سقوط الجمهورية الثورية ، قنصلاً مدى الحياة . « م » .

يتطلب التضحية بأهوائهم الشخصية»^(١٠)؛ فالعقد الاجتماعي، كما فهمه روسو، استحالة خلقية، والأهواء الهدامة لا يمكن إصلاحها إلا بسلطة اجتماعية تأتي الأفراد من خارجهم ومن فوقهم. ومن دروس تلك المحنة أيضاً أن السيادة الشعبية تتأدى إلى الطاعة السلبية (القتريع الابتدائي، م ٢، ص ١١٠)؛ فالمدرسة عينها التي تنادي، باسم الشعب، بمقاومة السلطة الاجتماعية، تتطلب الطاعة المطلقة لما تعتبره سلطة عليا؛ ودكتاتورية روبسبير إنما هي مشتقة من مبدأ البروتستانتي جوريو: فالشعب هو السلطة الوحيدة التي لا تحتاج إلى أن تكون على حق للمصادقة على صحة أفعالها السياسية؛ وهذا ما كان بوسويه أجاب عنه من قبل بأن الله نفسه بحاجة إلى أن يكون على حق! وما من ديموقراطية قُيِّض لها قط أن تعرف الاستقرار؛ والنظام الانتخابي هو الذي أورد بولونيا موارد التهلكة؛ أما سويسرا وهولندا فقد كان لحكومتيهما الشعبيتين «في فرنسا وألمانيا السلطة التي تصونهما، وسقوط حكومتي هذين البلدين تأدى إلى انحلالهما» (محاولة تحليلية ...، ص ٢١٣).

إن فلسفة دي بونالد الاجتماعية (ولها تتبع فلسفته برمتها) عبارة عن تأمل نقدي في تلك التجربة؛ وهي تتابع بمعنى ما فلسفة القرن السابق؛ فروسو، إذ عيّن قُبلياً خصائص السيادة (اللانقسامية، الوحدة، الثبات)، اعتقد أنه أقام البرهان على اجتماعها في الشعب منظوراً إليه كجسم؛ ودي بونالد يسلم بجميع تلك الخصائص؛ ولكن ليبرهن على أنه يمتنع أن يكون كمنها في الشعب؛ لكن ضرورة وجود سائد هي مسلمة مشتركة بينه وبين روسو، وما

(١٠) محاولة تحليلية في القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعي-ESSAI ANALYTIQUE SUR LES LOIS NATURELLES DE L'ORDRE SOCIAL، الطبعة الرابعة، ١٨٤٠، ص ٦٢.

سمي بواقعية دي بونالد الاجتماعية لا يعدو أن يكون ما يلي : طلب مبدأ للمجتمع يوجد خارج الأفراد ويبقى من بعدهم . والسؤال الذي يطرح نفسه عليه كما على روسو من قبل : أين تكمن السيادة ؟ ومحل الشعب يحل الله : « القانون هو إرادة الله في نظر بعضهم ، وإرادة البشر في نظر بعضهم الآخر » (محاولة تحليلية ، من ١١٥) . ومقام الديمقراطية تقوم الشيوقراطية ، لأن « للثيوس » بالفعل الخصائص التي يبدو أنها « للديموس »^(١١) : إرادة دائمة وعاقلة وثابتة .

تكمن فلسفة دي بونالد ، بصفة عامة ، في فهم كل قوة من القوى المباطنة التي كان يسلم بها عموماً القرن الماضي على أنها مفارقة : كتب يقول : « إن الفلسفة الحديثة تخلط في الانسان بين الروح والاعضاء ، وفي المجتمع بين السائد والرعايا ، وفي الكون بين الله نفسه والطبيعة ؛ وهي تقوض كل نظام عام وجزئي ، إذ تجرد الانسان من كل سلطان فعلي له على ذاته ، وتجرد قادة الدول من كل سلطان فعلي لهم على الشعوب ، وتجرد الله نفسه من كل سلطان فعلي له على الكون » (التشريع الابتدائي ، م ٢ ، ص ٣٥) ؛ وهكذا فإن العقل المردود الى علامات اللغة المتواضع عليها ، والسيادة المعزوة الى الشعب ، والموجودة النهائية الموضوع في المادة ، هي العقائد الثلاث التي يعارضها دي بونالد بعقل أعلى من اللغة ، وبسائد فوق الشعب ، وبإله فاطر للطبيعة . ويضع مذهبه الأفكار العقلية فوق الفكر ، والسائد فوق الشعب ، بقدر ما تضع المسيحية الله فوق الكون . لكن بما أن الله خلق الطبيعة بوساطة كلمته ، فإن مجاوزة الأفكار تتطلب وسيطاً يجلوها للذهن ؛ كذلك فإن مجاوزة السائد الذي

(١١) « للثيوس » ، الداخلة في تركيب كلمة « شيوقراطية » تعني باليونانية الإله ، و « ديموس » ، الداخلة في تركيب كلمة « ديموقراطية » تعني الشعب . « م » .

هو الله تفترض بينه وبين الشعب ترجماناً ، هو السلطة السياسية التي تستمد من الله سلطانها ، تماماً مثلما أن اللغة لا يمكن أن تستمد قوتها التعبيرية إلا من خالق إلهي . وعلى هذا فإن نظرية في الوسطاء ، والمسيحية هي أعلى أشكالها ، تعاود ظهورها حالما تُحلّ المجاوزة محل المحايثة ، وهذه النظرية هي التي تقوم مقام المبدأ والوحدة للدعويين المحوريين في المذهب : نظرية اللغة ونظرية السلطة السياسية .

إن اللغة هي الأداة التي يكشف بها الله عن الأفكار الازلية ويتكشف بها هو نفسه للذهن البشري ؛ فاللغة إذن من أصل إلهي . وحتى ندرك معنى هذه الدعوى الشهيرة ، ينبغي أن نتذكر أن النظرية اليونانية في العقل ترتبط ، عن طريق جرديل ، بالبرانش ، الفيلسوف الأثير لـدي بونالد الذي غالباً ما يستشهد به ؛ فثمة بين الموجودات علاقات ضرورية ، علاقات رياضية وعلاقات كمالية ، تؤلف نظاماً ثابتاً ، أساسه طبيعة الله ؛ والقانون إنما يعبر عن تلك العلاقات . ومن جهة أخرى ، بقي دي بونالد، في واقع الأمر ، متعلقاً بشدة بتلك الدعوى الكوندياكية القائلة إن الذهن لا يمكن أن يعرف الفكرة عن غير طريق صيغتها اللفظية ؛ وما يأخذه على كوندياك هو أنه جعل من اللفظة وحدها علامة الفكر ؛ فالعلامة شيء اختياري ، اعتسافي ، يمكن أن يكون واحداً بالإضافة إلى أحوال ذهنية متعارضة ، وليس له بالتالي أن يوقظ الفكرة لدى الشاهد إلا بوساطة مواضعة ؛ فاللفظة ليست هي علامة الفكرة ، وإنما تعبيرها ، ولهذا توجي بفكرة واحدة لجميع الشهود ، ولا يمكنها هي نفسها أن تؤدي أكثر من فكرة واحدة . ناهيك عن ذلك ، فإن العلامة لدى كوندياك تخلق الفكرة ذاتها ، لأن كوندياك لم يسلم بأفكار أخرى غير الأفكار المجردة ، أي الأفكار الجمعية ، من قبيل فكرة البياض التي تعبر عن جمع الأجسام البياض، منظوراً إليها من زاوية عَرَض بعينه؛ فإذا حذفنا العلامة، تلاشى من تلقاء نفسه ذلك الجمع الذي ما كان له من وجود إلا في الذهن وبقوة العلامة ؛ وكوندياك

لم يعرف الافكار العامة ، كفكرة النظام مثلاً ، أي الافكار التي تعبر عن ماهية بسيطة وواحدة وتكون للجمع « كتقائد الجيش للجيش » ؛ وما تحتاجه هذه الافكار ليس علامة ، بل تعبير . إن اللغة هي للعقل كالضوء للأشياء الموضوعة في ركن معتم ، تلك الأشياء التي تبقى مجهولة منا ما لم يُسلط عليها الضوء . كتب دي بونالد يقول وهو يشير إلى الآيات الأولى من سفر التكوين : « إن الكلمة تحمل النور الى الظلمات وتنادي ، إن جاز التعبير ، كل فكرة ، وهذه تجيب ، كالنجوم في سفر أيوب ، هانذا » (التشريع الابتدائي ، م ٣ ، ص ١٦٣) .

على هذا فإن عقلنا تابع لتقليد اجتماعي يعبر عن نفسه باللغة . ويقبل دي بونالد من المالبيرانشي جرديل دعواه التي تقول إن التعليم لا يزيد على أن ينير الافكار التي يحوزها الذهن من قبل ؛ فتلك الافكار تبقى إذن مجهولة منه « الى أن يتلقى من المجتمع مع الموجود المشابه له ذلك التعبير الذي يحفظه التقليد أو الكلام الموروث في الأسر والذي تحفظه الكتابة غير القابلة للفناء في الأمم » (التشريع الابتدائي ، م ٣ ، ص ١٩٨) : تقليد يعود أصله إلى وحي أولي من الله ؛ فكيف يجوز القول إن اللغة اخترعت مع أن المخترع ما كان يدرك ما يريد أن يقوله ؟ من الضروري إذن أن « يتعقل الانسان كلامه قبل أن ينطق بفكره » ؛ فالذهن يمضي من الألفاظ الى الافكار ، من الألفاظ التي يورثها إياها المجتمع الى الافكار التي يحوزها في ذات نفسه ؛ واللغة ، المعطاة من قبل الله والمحفوظة من قبل المجتمع ، تتوسط ، كشرط للدخول الى الحياة الفكرية ، بين الانسان والافكار .

إن مذهب دي بونالد تركيب بين مالبيرانشي الذي يعلمه كلية الافكار وضرورتها ، وبين كوندياك الذي يجعل من اللغة شرطاً لازماً لفعل العقل ؛ وهو تركيب لا يخلو من غرابة ، بالنظر إلى تناقض عناصره ؛ فالعنصر الأول يفترض معرفة مباشرة وحسية بالفكرة يستبعبها الثاني ؛ إلا أنه تركيب مميز جداً للمذهب الذي قوامه على

الدوام إدراج كلمة إلهية بين الواقعات الأولية والفرد ، وظيفتها الضرورية هي استيقاق الفكر الى تلك الواقعات .

لما كانت اللغة هي الوسيط بين الأفكار والذهن ، فإن السلطة الشرعية هي الوسيط بين السائد ، وهو الله ، وبين الشعب . قاله - الانسان كما يقول به الدين هو كالأتمودج للسلطة السياسية ، أي وسيط بين الله والبشر : ففي كل مجتمع لا يقيم شعائر العبادة لله - الانسان ، يوجد اضطهاد قانوني ، وعبودية ، ووضع دوني للمرأة ، وهجر للأطفال (محاولة تحليلية ، ص ١٠٢) ؛ وفي كل بلد لا يتمتع بسلطة شرعية ، وعلى الأخص في الديمقراطيات ذات الأصل البروتستانتية ، تقوم الدكتاتورية والحكم المطلق لسلطة هي سيدة الأفعال التي تفرضها ولا تحتاج ، كما يقول جورير ، الى أن تكون على حق للمصادقة على صحة أفعالها السياسية (التشريع الابتدائي ، ص ١١٠) .

أما السلطة الاجتماعية الشرعية فأكثر إنسانية . وينبغي أن نتذكر أن الملكية الفرنسية ، قبل الثورة ، كانت تعد تقليدياً (وعلى الأخص من قبل فولتير) سنداً للشعب ضد الاضطهاد أو العسف ؛ وهذا التقليد يأخذ به بتمامه دي بونالد ؛ فتثيبت السلطة في أسرة بعينها بيدوله شرط تقدم متصل لا يحول ولا يتبدل ، نظير ذاك الذي تفتقت عنه الملكية الفرنسية التي يضعها في قطب مقابل لـ « شذوذ ديموقراطية دانتون ومارا وضعفها » . والأسرة أصلاً هي « المجتمع الطبيعي » ، والدستور الثابت الذي لا يحول ولا يزول لهذا المجتمع الطبيعي هو أنموذج المجتمع المدني ؛ وتتألف الأسرة بصورة رئيسية من أشخاص ثلاثة : أولهم الأب ، وينظر العلة أو السلطة ؛ وثانيهم الأم ، وينظر الوسيلة أو الوزير ؛ وثالثهم الولد ، وينظر المعلوم أو الرعية . وهذا الثالث (وفي الله ينبغي أن نطلب أنموذجه الأول) هو الذي يتكرر في الدولة الحسنة البنيان ، حيث تكون النيابة السياسية ، المنبثقة عن الله ، وراثية في أسرة بعينها .

على هذا النحو يتابع دي بونالد ، تشبهاً مع السُّنة
الاوغوسطينية التي عاد الإشرافيون الى الأخذ بها ، الرمزية الثالوثية
عبر الحياة الاجتماعية والحياة العقلية على حد سواء . وعن طريق هذه
الرمزية تجد دعاوى روسو وكوندياك المحورية منفذاً لها : السلطة
الثابتة كأساس للمجتمع ، واللغة كشرط للفكر ؛ ولكن بعد تطعيمهما
بمذهبه ما فوق الطبيعي الذي يجعل من اللغة ومن السلطة أداة ماهية مفارقة .

(٤)

بنجامن كونستان

بنجامن كونستان عدو ، هو الآخر ، للقرن الثامن عشر ، لأولئك
الفلاسفة الذين ما كان يطيب لهم أن يدعوا شيئاً إلا وجلوه بالسخف ،
وأذلوله وشانوه ، والذين « ما كانوا يكتبون إلا ليشجعوا الانانية
وانحطاط الجيل الذي سيأتي من بعدهم » (يوميات حميمة ، ص
٨٧) . وهو يزدري أيضاً الجمهور الذي يكلل هامهم بهالة النجاح :
« إن الأمة الفرنسية هي بالتأكيد أقل الأمم قابلية لاستقبال أفكار
جديدة ؛ فهي تبغي أشياء مقررّة ليكون في استطاعتها الأخذ بها بلا لأي
وبلا فحص » (ص ٩٨) . ذلكم هو حكم رجل عرف ، مع مدام دي
ستال ، عمق النفس الألمانية . وكان الموقف المخالف للدين يجرح
حساسيته قبل أن يجرح عقله ؛ كتب يقول : « إن لفي المروق شيئاً
فظاً ومبتدلاً يقرّزني » (ص ١٠٣) . وكان احتجاج العاطفة هذا من
القوة بحيث حدا به إلى الإمساك عن المضي بتأملاته في التطور
التاريخي للتأليه الديني إلى منتهى غايتها ، « إذ ما كان له أن يفعل ذلك
بدون أن يجعل من كتابه مباشرة كتاب زندقة » .

طلب بنجامن كونستان مع ذلك ، وبدون أي روح مذهبي ، ضرباً
من التوفيق بين نتائج مباحثه وحاجات نفسه . وإنما في مؤلفه الذي

يحمل عنوان في الشرك الروماني DU POLYTHÉISME ROMAIN (الباب الثامن عشر ، الفصل الرابع) ، عرض قانوناً لتطور الدين أخذه عنه بتمامه من بعده أوغست كونت ؛ فهذا التطور يتم على مراحل ثلاث : التيممية ، والشرك ، والتأليه الديني . لكن تطور الشرك ينطوي هو نفسه على مراحل ثلاث : شرك فج لا يمت بصلة الى الحس الخلقي ، وشرك مذهب وروحي هو شرك الاسرار اليونانية ، وأخيراً شرك الفلاسفة ، وعلى سبيل المثال شرك الرواقيين الذي مهد السبيل ، بحكم تطوره بالذات ، أمام سقوط المذهب وتأديه إلى التأليه الديني : وهكذا يكون المذهب ، بطلبه لتهديب نفسه ، قد آل به الأمر الى هدم نفسه بنفسه . ونلاحظ في التأليه الديني ، الذي رأى النور في زمن لاحق ، مساراً مماثلاً ، وبنوع ما محتوماً ، نحو نقد هدام . فلا وجود البتة لتأليه ديني فج ، لأن المذهب رأى النور في ظل تهديب الفكر اليوناني ؛ ولكن هناك تأليهاً دينياً روحياً ، ويتمثل بالكهنوت المسيحي ؛ ثم إذ نفذت الفلسفة الى قلب التأليه الديني أحدثت فيه فعلاً مشابهاً لفعل الفلسفة اليونانية في الشرك ، كان من نتيجته أن حلت الطبيعة والقوانين الطبيعية محل الله : وذلك هو المسار المحتوم الذي لا تستطيع جهود الكهنة أن تغير فيه شيئاً ؛ ولكن ليست هذه هي الكلمة الأخيرة للدين ؛ كتب بنجامن كونستان في اليوميات الحميمة يقول : « إن لي ديني ، لكن كل قوامه مشاعر وانفعالات مبهمة لا سبيل الى ترجمتها الى مذهب » (ص ١٠٣) . والحال أن القانون الذي تراءى له أنه اكتشفه ينطبق على الفكر الديني المذهبي ، لا على العاطفة . « يبدو الدين من جديد وكأنه تهدم ؛ ولكن في أثناء الصراع بالذات تتلبس العاطفة الدينية أشكالاً شتى » ، منها التأليه الديني الصوفي الذي يتطلب ضرباً من استقلال العاطفة : وذلك هو عين موقف روسو وقد أدرك من الشطط منتهاه ، لأن كونستان لا يريد أن يقيم أي وزن للسند العقلي الذي كانت تحتفظ به الحقائق الدينية لدى روسو .

(٥)

لامنيه

ينتمي فيليسيته دي لامنيه ، المولود في سان - مالو سنة ١٧٨٢ ، الى أسرة بورجوازية بروتانية ؛ وانما في أثناء خلوته في شينه من ١٨٠٥ الى ١٨٠٨ ، في بيت أخيه جان - وكان هو الآخر كاهناً - تكونت لديه الافكار التي سيعرضها في محاولة في اللامبالاة في موضوع الدين ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION (١٨١٧ - ١٨٢٣) ؛ وكان ملكياً وبابوياً متطرفاً عندما أسس عام ١٨٣٠ صحيفة لافنير^(١٢) L'AVENIR لمساندة مصالح الكاثوليكين ؛ لكنه توسع في معنى السلفية الى حد اناط معه الحقائق المسيحية لا بوجي حدث في طور محدد من التاريخ وصانته لكنيسة ، بل باعتقادات عامة للجنس البشري ؛ وعلى أثر إدانة مجمعين كنسيين له في عامي ١٨٣٢ و ١٨٣٤ افترق عن الكنيسة (شؤون روما ، AFFAIRES DE ROME ، ١٨٣٦ - ١٨٣٧) ؛ وصار ابتداء من تلك اللحظة ديمقراطياً (كلمات مؤمن PAROLES D'UN CROYANT ، ١٨٣٤) ، وانتخب نائباً في الجمعية التأسيسية عام ١٨٤٨ ، وحضرته الوفاة سنة ١٨٥٤ .

يعتبر لامنيه في المحاولة في اللامبالاة اللامبالاة في موضوع الدين انتحاراً خلقياً وعقلياً بكل ما في الكلمة من معنى ؛ ويجد علتها في الثقة بمعصومية العقل الفردي ؛ فالبداية الاولى تكون مع الهرطقة التي تؤكد تلك الثقة ؛ ويليهما التأليه الطبيعي الذي يؤسس على حجج عقلية وشخصية اعتقادنا في الله ؛ ويتأدى قصور هذه الحجج إلى الإلحاد ؛ وأخيراً يتمخض مشهد تناقضات العقل عن اللامبالاة : فالانسان لا

(١٢) اي المستقبل . «م».

يعود يؤمن بالعقل لأنه آمن به في البدء أكثر مما ينبغي .
 وللتصدي لهذا الشر بحد ذاته ، ينبغي أن نبحث في ما إذا كان
 العقل الفردي قادراً قط على أن يعطينا يقيناً ما ، وبصفة أعم ، أن نرى
 ما هي شروط اليقين ؛ ومسألة أساس اليقين هذه ، وهي مسألة فلسفية
 صرف ، هي التي يعالجها في الفصل الثامن من المحاولة في
 اللامبالاة . وهو ينتقد بوجه خاص البداة الديكارتية ، تلك البداة
 التي تتبدى للفرد الذي عزل نفسه عزلاً تاماً عن العالم وعن أقرانه ؛
 أفليس الجنون اقتناعاً فردياً لا يُغلب ولكن مغلوطة مع ذلك؟ وقد اعترض
 عليه أحد مراسليه بيقين الوجود المبرهن عليه بالكوجيتو ، فرد عليه
 بنقد كان يكثر تداوله بين الكتاب الكاثوليكين : « إن ديكارت لا يبرهن
 على شيء ؛ فقولني : إني أفكر ، يعدل قولني : إني مفكر ، وهذا معناه
 أنني أضع على أنه يقين ما هو مطلوب مني أن أثبتّه ؛ (أعمال
 غير منشورة OEUVRES INÉDITES ، طبعة بليز ، م ١ ،
 ص ٤٠٣) . وإنما ينبغي طلب اليقين في العقل المشترك ؛ « إنني
 أسمى هذا العقل المشترك سلطة » ؛ واليقين يتولد من التوافق الفعلي
 والافتتاح المشترك ؛ والبداهيات نفسها يُقر بحقيقتها لأنها تؤثر على حد
 سواء في عقل البشر جميعاً . وتطبق المحاولة في اللامبالاة على
 المعرفة بصفة عامة القاعدة التي تضبط بموجبها الكنيسة المعتقدات :
 QUOD SEMPER, QUOD UBIQUE, QUOD AB OMNIBUS
 TRADITUM EST^(١٣) ؛ « إن الإيمان الكاثوليكي والعقل البشري
 يستندان إلى أساس واحد ويخضعان لقاعدة واحدة ، بحيث لن يكون
 أمام المرء من خيار ، إلا أن يقع في تهاافت مغرب ، بين أن يكون المرء
 كاثوليكياً أو يتخلى عن كل عقل » (المصدر نفسه ، ص ٤١١) .

(١٣) باللاتينية في النص : كل ما هو ، في كل زمان ومكان ، وعند الجميع ، سُنّة وتقليد .

تركت المحاولة في اللامبالاة ، مرفوقة بالدفاع عن المحاولة
 DÉFENSE DE L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE في اللامبالاة (١٨٢١) ، دويماً عظيماً . ودعواها ، التي دفعت بأفكار دي بونالد إلى
 غاية شوطها ، بعيدة جداً عن فلسفة الحس المشترك ، كما فهمها
 الفلاسفة ابتداءً ببوفييه وانتهاءً بريد ؛ وكما يلاحظ لامنيه بنفسه
 (المصدر نفسه ، م ١ ، ص ٤١٧) ، يسند بوفييه اليقين الناجم عن
 القبول أو الحس المشترك إلى الإيمان الفردي الذي يسميه اليقين
 الداخلي ؛ أما عند لامنيه فالحس المشترك هو بحد ذاته معيار وليس
 بحاجة إلى سند . وقد اصطدمت المحاولة في اللامبالاة بأعداء في
 صفوف الغاليكانيين الذين عملوا على استصدار إدانة من المحاكم
 المدنية ، في عام ١٨٢٦ ، لكتابه الدين منظوراً إليه في علاقاته
 بالنظام السياسي والمدني LA RELIGION CONSIDÉRÉE
 DANS SES RAPPORTS AVEC L'ORDRE POLITIQUE ET
 CIVIL ، لأنه انتقد فيه مرسوم ١٦٨٢ الشهير الذي أقرّ الحريات
 الغاليكانية . لكنه أثار أيضاً هواجس أهل العقيدة القويمة بما أقامه من
 مماثلة بين اليقين العادي ويقين الدين . وقد أعلن كثير من الأحرار
 الفرنسيين عن معارضتهم لكتابه تقدم الثورة والحرب ضد الكنيسة
 LES PROGRÈS DE LA REVOLUTION ET DE LA GUER-
 RE CONTRE L'ÉGLISE (١٨٢٩) ، الذي أكد فيه أن الكنيسة
 وحدها هي القادرة على أن تعلّم ، ونفى كل استقلال للسلطة المدنية .
 استتبعث ثورة ١٨٣٠ تغييراً لا في فكر لامنيه ، بل في سياسته ؛
 فقد انتصرت صحيفة لافنيير ، التي أسسها وتولّى تحريرها مع جريبه
 ولاكوردير ومونتالانبيير ، لضرب من نصرانية تحررية ضمنت برنامجها
 مبدأ الحرية الكاملة للعبادات : وكان من المفروض بتحرر الدولة هذا ،
 في نظر لامنيه ، أن يجلو للعيان بمنتهى النقاء والسطوع الروح
 المسيحي ، المطابق للروح الكلي : « إن الكنيسة ستعاود انبعاثها بعد

أن تعتقها أحداث خارقة للمألوف » ؛ وقضيتها ليست مباينة لقضية الحرية . وهذا المزج بين التحرر السياسي وبين الأهداف الخاصة للدين هو الذي سيجلب إدانة روما ؛ تقول الرسالة البابوية لعام ١٨٣٢ : « إن هدف المجددين إرساء أسس مؤسسة بشرية حديثة والعمل على أن تصبح الكنيسة ، التي هي إلهية ، بشرية خالصة » ؛ وقد أنكرت تلك الرسالة حرية الصحافة وكل دعوى من شأنها أن تززع أسس الخضوع للملك . وكلمات مؤمن (١٨٣٤) ، التي نشرها لامينيه يومئذ ، كتبت بأسلوب تنبؤي ورؤيوي كان أتبعه الشاعر ميكيفيتش في الحجاج البولونيين ؛ والموضوعات التي يدور عليها ذلك الكتاب المشبوب العاطفة والقائم الرؤية هي : تأمر الملوك ضد الشعوب ، خبث طوية المالكين وجشعهم مما يحول بين البشر وبين التقاسم الأخوي لخيرات الأرض ، وأزوف ساعة المعركة الفاصلة بين الأخيار والأشرار ؛ وقد نددت الرسالة البابوية لعام ١٨٣٤ بهذه الموضوعات كلها على اعتبار أن من شأنها أن تتأذى إلى الفوضى .

هكذا وجد لامينيه نفسه وقد نُحِّي إلى معسكر الشعب ، وتخلي عنه جميع أصدقائه من رجال الكنيسة . لكنه لم يصبح ديموقراطياً بالمعنى العادي للكلمة ؛ فهو لم يتوقع شيئاً من الدساتير والقوانين ، وتوقع بالمقابل كل شيء من « إيمان ديني عارم لا ريب في أنه سيرى النور ، وإن كنا لا نكاد نفطن إلى بذوره » (رساله إلى كابييه عام ١٨٣٣ ، في أعمال غير منشورة ، طبعة بليز ، م ٢ ، ص ١٥٥) . ولقد كانت فكرة مشاعة في ذلك العصر الفكرة التي تقول إن الدين هو البنية التحتية للمجتمع ؛ ونحن نلتقيها لدى شلينغ الذي ماهى بين الوعي الديني والوعي الاجتماعي ، وفي مجلة الكاثوليكي LE CATHOLIQUE التي أصدرها ابتداءً من ١٨٢٦ البارون إكشتاين . والشعب وحده يمكن أن يكون أداة تحرره ، لكن بشرط أن يغير أفكاره المغلوطة ؛ « كل مستقبل الإنسانية وقف على تصوره في المستقبل لله » ،

(رسالة إلى ماتزيني عام ١٨٤١، المصدر نفسه، م ٢، ص ١٧٠ - ١٧٢).
وتناقض السلطة ، وهي أينما أجلنا الطرف استبدادية ، مع « الوعي
الاجتماعي » (المصدر نفسه ، ص ١٧٨) ، وهو في كل مكان
ديموقراطي ، لا مناص من أن يتأذى إلى ثورة . لكن لانيه لبث مقيماً
على عداائه للشيوعية التي ما رأى فيها غير مادية خسيصة لن يكون لها
من عاقبة غير القضاء على الشعب بالأشغال الشاقة .

في رسم فلسفة ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE
(١٨٤١ - ١٨٤٦) عرض لانيه ذلك التصور عن الله الذي يفترض
فيه أن يكون ضابط الإصلاح الاجتماعي ؛ وكان بدأ منذ عام ١٨٢٧
بكتابة محاولة لمذهب في الفلسفة الكاثوليكية - ESSAI D'UN SYS-
TÈME DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE بقيت غير منشورة
حتى عام ١٩٠٦ . وعلى منوال الإشرافيين ، ذهب إلى أن الفكر
المسيحي متضمن في جميع الأديان غير المسيحية وإن في صورة
محرّفة ومزيفة . وكان في المحاولة الأولى لعام ١٨٢٧ ارتأى أن
العقيدة الأساسية لذلك الفكر المسيحي هي نظرية الوسيط الذي يرد
البشر بعد سقوطهم إلى الحياة الإلهية ؛ وفي رسم فلسفة يسند هذا
الدور إلى عقيدة الثلاث الإلهي . وهو يبدي عن معارضة باترة لفكرة
خطيئة أصلية يورثها الإنسان ، وفكرة الافتداء عن طريق المسيح ،
وفكرة التعمية ، وبصفة عامة لفكرة أي تدخل خارق للطبيعة في الإنسان
وفي الطبيعة ؛ وإنما يبقى هناك ، كنقطة ابتداء ، الله اللأمتناهي في
أشخاص ثلاثة ؛ والفلسفة برمتها رهن به ؛ كتب إلى ماتزيني يقول :
« إذا كان المذهب الثلاثي مغلوطاً ، فإن الكتاب برمته (رسم فلسفة)
يكون مغلوطاً أيضاً ؛ إذ هو مجرد استنباط منه » . وبالفعل (وهنا
يعمم ، فيما يظهر ، فكرة أوغوسطينية) ، إن الخلائق كلها ، أياً ما
كانت ، هي صورة أو اثر للثلاث الإلهي ، وقوام الفلسفة ، بعد أن تضع
أنموذج تلك الخلائق ، أن تتحرى عن هذه الصورة . من هنا كانت

خطته ؛ فهناك أولاً اللاهوت الذي يرينا الله الثالوثي ، الله كموجود يضع نفسه بقدرته اللامتناهية ، من حيث هو قوة (الأب) ، والله العارف نفسه بنفسه (الابن) ، والله المحب نفسه والممتع بذاته (الروح القدس) . وهناك ثانياً نظرية الخلق : فالخلق تعبير عن الطبيعة الإلهية وليس ، كما اعتقد لايبنتز ، نتيجة اختيار بين عوالم ممكنة ؛ فالكون يظهر للعيان كل ما يمكن أن يحوزه موجود متناه من الوجود اللامتناهي . وتأتي أخيراً نظرية أنواع الموجودات ، بدءاً بالجسم الخام ووصولاً إلى الإنسان : ففي كل نوع من الموجودات نجد صورة أوضح فأوضح للثالوث بدءاً من أبسط الأجسام ، أي الجسم الذي يفترض قوة أو قدرة تضعه ، وصورة ترسم معالمه وتعين خاصياته ، وحياة تربط ربطاً دائماً القوة بالصورة ، وانتهاءً بالإنسان ، وهو موجود فعال ، عاقل ومحـب .

تبقى فلسفة لامنيه بالإجمال فلسفة رجل لاهوت ، طابعها طابع اختصاصي وفي بعض الأحيان اصطناعي ؛ ولا يسعنا القول إنها تبرر طموحها في أن تكون فلسفة شعبية ؛ وهي تحتفظ بقيمتها في عدد من الصفحات البديعة ، وعلى الأخص في المجلد الثالث حول الفن الذي يجعل منه لامنيه وظيفة أساسية للحياة الإنسانية ، وليس نتيجة تخيلات نزوية لفكر لا يضبطه ضابط..

على الرغم من أن لاكوردير ومونتالانير افترقا عن لامنيه بعد إدانة ١٨٣٢ ، يمكننا القول إن التحررية التي أدخلها على الكاثوليكية هي ثمرة لمشاركتها في تحرير لافنير . وقد انتقد لاكوردير لامنيه في تأملات في مذهب السيد دي لامنيه الفلسفي - CONSIDÉRATION SUR LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE M. DE LAMMENAIS ؛ فلامه على أنه شاء تصور الحس المشترك للإنسانية بالاستغناء عن سلطة الكنيسة وبالاغتماد على حسه الخاص ؛ وبذلك يكون مذهبه هو « أوسع مذهب بروتستانتي رأى النور قط » ؛ ويعود هو

نفسه إلى الأخذ بالدعوى التوماوية التقليدية ، فيسلم بحرية الفيلسوف الكاملة في حدود بقاءه على وفاق مع الإيمان . لكن ذلك لم يمنعه من أن يحتل مكانه في الجمعية الوطنية بين مقاعد اليسار ومن أن يبقى خصماً لدوداً للامبراطورية . أما مونتالانبيير فقد شئ ، في عهد حكومة تموز^(١٤) ، حملة على كوزان انتصاراً لحرية التعليم التي تمّ فعلاً التصويت عليها عام ١٨٥٠ (قانون فالو)^(١٥) .

(١٤) أو ملكية تموز ، وهي حكومة لوي - فيليب التي دامت من تموز ١٨٣٠ إلى ١٨٤٨ عندما أسقطتها المعارضة الليبرالية . «م».

(١٥) الكونت فريدريك دي فالو : سياسي فرنسي (١٨١١ - ١٨٨٦) ، خلد اسمه في تاريخ الفكر بنضاله في سبيل إقرار قانون حرية التعليم المعروف باسمه . «م».

ثبت المراجع

- I. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle* (Traditionalisme et ultramontanisme), Paris, 1880, p. 1 - 268.
Ch. ADAM, *La philosophie en France*, 1894, p. 11 - 106.
II. - J. de MAISTRE, *Œuvres complètes*, Lyon, 1884 - 1887.
F. PAULHAN, *Joseph de Maistre et sa philosophie*, 1893.
G. GOYAU, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, 1921.
F. BAYLE, *Les idées politiques de Joseph de Maistre*, 1945.
III. - L. de BONALD, *Œuvres complètes*, 1817 - 30; 1857 - 75.
V. de BONALD, *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald*, 1853.
IV. - B. CONSTANT, *Œuvres*, éd. Roulin, 1957.
A. FABRE - LUCE, *Benjamin Constant*, 1939.
Paul BASTID, *Benjamin Constant et sa doctrine*, 2 vol., Paris, 1966.
Henri GOUHIER, *Benjamin Constant*, 1967.
V. - LAMENNAIS, *Œuvres complètes*, 1836 - 37; *Œuvres inédites et correspondance*, éd. A. Blaise, 1866; *Correspondance avec Montalembert*, éd. FORGUES, 1898; *Essai d'un système de philosophie catholique*, éd. MARÉCHAL, *Rev. métaphys. morale*, 1898.
Cl. CARCOPINO, *Les doctrines sociales de Lamennais*, 1942; *Centenaire de la mort de Lamennais*. Europe, 32^e année, n^{os} 98 - 99, 1954.

الفصل الثالث الإيديولوجيا

يشار بالإيديولوجيا إلى الحركة الفلسفية المنبثقة عن كوندياك ، والتي دامت رديحاً طويلاً من الزمن في فرنسا على الرغم من قوة أخصامها . ويبدأ العهد الذهبي للإيديولوجيا عام ١٧٩٥ مع تأسيس معهد فرنسا^(١) L'INSTITUT الذي تمثل أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية صفه الثاني ؛ وقد ضمت الأكاديمية كل جماعة الكوندياكين : فولاني ، غارا ، سيس ، غانغنييه ، كابانيس ، بينما احتل لاروميغير ودستوت دي تراسي ودجراندو مقاعدهم فيها بصفة أعضاء مشاركين ؛ وكان كثيرون منهم يومئذ أنصاراً لبونابرت ومؤيدين لانقلاب ١٨ برومير^(٢) ؛ وقد سمى القنصل عدداً منهم في مجلس الشيوخ وفي مجلس نقباء الشعب TRIBUNAT . وقد عززت اجتماعات أوتوي^(٣) ،

-
- (١) معهد فرنسا : مؤسسة ثقافية وتعليمية تأسست في أعقاب الثورة عام ١٧٩٥ ، وتضم خمس أكاديميات : الأكاديمية الفرنسية ، أكاديمية النقوش والآداب الجميلة ، أكاديمية العلوم ، أكاديمية الفنون الجميلة ، وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية . «م» .
- (٢) هو الانقلاب الذي قام به نابوليون بونابرت في ١٨ برومير من العام الثامن للجمهورية (٩ تشرين الثاني ١٧٩٩) غداة رجوعه من مصر ، ومعه انتهى عهد حكومة الإدارة وبدأ عهد القنصلية . «م» .
- (٣) أوتوي : ضاحية باريسية كان الكتاب (بوالو ، مولير ، لافونتين ، كوندورسيه) ، يستطيون المقام فيها . وفيها كانت تقع دارة هلفسيوس التي كان يستقبل فيها نخبة من أهل الفكر والأدب . «م» .

في صالون السيدة هلفسيوس ، التي كثيراً ما يتحدث عنها مين دي بيران ، من مكانة الحزب^(٤) . لكن كل شيء انقلب رأساً على عقب حالما فطن الإيديولوجيون إلى أن بونايرت لم يكن ذلك التحرري والمواصل للثورة الذي كانوا يحلمون به ؛ وقد اصطدم نابليون بالفعل بمعارضتهم لمشروع قانونه حول الجرائم ضد أمن الدولة ؛ فاستبعد من مجلس نقيب الشعب « حُرْدَاء أوتوي BOUDEURS D'AUTEUIL » ، وألغى في عام ١٨٠٣ أكاديمية العلوم الأخلاقية . أما المراسيم التي أنشأت الجامعة الإمبراطورية فقد أعدا أعداء الإيديولوجيين : فونتان ، صديق شاتوبريان ، والكاردينال دي بوسيه ، ودي بونالد . وانتقل الحزب الإيديولوجي بتمامه إلى صفوف المعارضة ؛ وكان أعضاؤه يلتزم شملهم في الأوساط التي حافظت ، ضد رواج عبقرية المسيحية^(٥) ، على روح القرن الثامن عشر ، سواء أفي صالون السيدة دي كوندورسيه أم في صالون السيدة لوبروتون ؛ وقد أيد الحزب مؤامرة مورور^(٦) عام ١٨٠٤ ؛ وفي رسالة موجهة إلى مجلس الدولة عام ١٨١٢ اتهمه نابليون بأنه الرأس المدبر لمؤامرة ماله^(٧) بقوله : « إنما إلى الإيديولوجيا ، إلى تلك الميتافيزيقا الغامضة التي إذ تبحث بأرابة عن العلل الأولى تريد أن تقيم على هذه الأسس تشريع الشعوب ، بدلاً من

(٤) انظر بسند جميع هذه النقاط كتاب ب. ألفريك الممتاز: لاروميغيير ومدرسته LARO-MIGUIÈRE ET SON ÉCOLE ، ١٩٢٩ .

(٥) عبقرية المسيحية : مؤلف وضعه في عام ١٨٠٢ شاتوبريان الذي كان في البداية من أنصار نابليون ، وسخريه من فلاسفة القرن الثامن عشر الماديين والإلحاديين . دم .

(٦) جان فكود مورور: عسكري فرنسي (١٧٦٣ - ١٨١٢) ، كان من قادة جيش فرنسا الثورية وصار خصماً لنابليون الذي نفاه لتفاوضه مع الملكيين . ولما عاد من أميركا إلى أوروبا لقي مصرعه في درسدن وهو يقاتل إلى جانب الروس . دم .

(٧) كلود فرانسوا دي ماله : جنرال فرنسي (١٧٥٤ - ١٨١٢) . نظم مؤامرة بإعلانه عن وفاة الإمبراطور فيما كان هذا في روسيا (٢٢ - ٢٣ تشرين ١٨١٢) ، فاعدم رمياً بالرصاص . دم .

أن تكيف القوانين مع معرفة القلب البشري ومع دروس التاريخ ، إنما إلى الإيديولوجيا ينبغي أن نعزو جميع المصائب التي تمتحن فرنسا الجميلة . والحزب الإيديولوجي هو حزب التحليل العقلي ، بالمقابلة مع الحدس الرومانسي ؛ وذلك هو ، بالمقابلة مع فكر شاتوبريان ، فكر ستندال الذي قدّم في شذرة من ملهاة له نشرت مؤخراً^(٨) صورة مسرحية عن مناهضي الفولتيرية وأعداء الثورة .

لقد كانت الإيديولوجيا تناهض بوجه خاص الردة الدينية ؛ كتب دستوت دي تراسي في تحليله لمؤلف ديبوي : اصل العبادات كافة L'ORIGINE DE TOUS LES CULTES ، يقول : « إن اللاهوت هو فلسفة طفولة العالم ؛ وقد آن الاوان ليخلي مكانه لفلسفة سن رشده ؛ إنه من صنع الخيال ، مثله مثل الطبيعيات الرديئة والميتافيزيقا الرديئة اللتين رأتا النور معه في أزمنة الجهالة ، بينما تقوم الفلسفة الأخرى على أساس الملاحظة والتجربة »^(٩) . وواضح للعيان هنا أن الإيديولوجيا هي بمثابة صلة وصل بين فلسفة القرن الثامن عشر والوضعية .

(١)

دستوت دي تراسي

أحس الإيديولوجيون ، في طور ظفرهم في أعقاب العاصفة الثورية ، بالحاجة إلى إعادة تنظيم التربية القومية ؛ فانصرف اهتمامهم إلى إنشاء مدارس مركزية كتب برسمها دستوت دي تراسي (١٧٥٤ - ١٨٣٦) عناصر الإيديولوجيا ÉLÉMENTS D'IDEOLOGIE

(٨) في مجلة عطارد فرنسا MERCURE DE FRANCE ، ١ آب ١٩٢١ .

(٩) نقلاً عن شينار : جفرسون والإيديولوجيون JEFFERSON ET LES IDEOLOGUES ١٩٢٥ ، ص ٢٣٩ .

المؤلفة من الإيديولوجيا L'IDÉOLOGIE (١٨٠١) والقواعد العامة
 LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE (١٨٠٢) والمنطق
 LOGIQUE (١٨٠٥) والرسالة في الإزادة TRAITÉ SUR LA
 VOLONTÉ (١٨١٥). وفي شرح روح القوانين-
 TAIRE DE L'ESPRIT DES LOIS ، الذي كتبه دي تراسي عام
 ١٨٠٦ ولم يتمكن من نشره في فرنسا إلا عام ١٨١٩ والذي صدر في
 أميركا عام ١٨١١ ، اعترض على تربية لا ترمي إلى أكثر من ضمان
 السلطة السياسية للعواهل ، متوسلة إلى ذلك بوسيلة الدين ، ومجرية
 الرواتب والمعاشات للكتاب والمدرسين ، وقاصرة أرفع درجات التعليم
 على التبحر والعلوم الدقيقة ، ومستبعدة المباحث الفلسفية . ولم يؤخذ
 دي تراسي قط بوقر القيمة التربوية المزعومة للدين والرياضيات . كتب
 يقول في معرض كلامه عن مونتسكيو : « يتراءى لي أنه لا جدوى
 تجتدى من التقصي عما يفترض بمبدع دين من الأديان أن يفعله ليحبيه
 إلى الناس وليتيح له فرصة الانتشار . بل إنني لأجرؤ على الاعتقاد بأنه
 لن تعود أديان جديدة إلى الظهور بعد اليوم ، على الأقل لدى الأمم
 المتمدينة »^(١٠) . أما دراسة الرياضيات فليست أصلح من غيرها
 لتصويب الذهن وتسديد خطاه ؛ فالرياضيات لا تيسر فرصاً أكثر لتلافي
 الخطأ ، بل ربما يقتضي القول إنها توفر فرصاً أقل على اعتبار أنها
 تحصر الاستدلال بأفكار أكثر تجريداً وأقل عرضة للخطأ ؛ ويرى دي
 تراسي أن العلوم الطبيعية والفيزيائية ، وعلى الأخص الكيمياء ، هي
 التي توفر بالأحرى وسيلة مثلى لتأهيل الذهن^(١١) .
 إن عيب التربية التي ينقدها يتمثل بوجه خاص في التشتت :

(١٠) نقلٌ عن بيكافيه : الإيديولوجيون LES IDÉOLOGUES ، ص ٢٨٢ .
 (١١) المبادئ المنطقية PRINCIPES LOGIQUES ، في الأعمال الكاملة ، طبعة
 ١٨٢٥ ، ص ٤٠ ، ٢٥٢ .

ففروع العلوم « تبدو غريبة عن بعضها بعضاً ، وكل فرع منها يبدو وكأنه يحوز علة يقين جزئي ... ؛ وكلها تترك عدة مجاهيل متخلفة عن مبادئها الأولى » . ووظيفة الإيديولوجيا ، بالمعنى الواسع للكلمة ، أن تستعيد الوحدة ؛ فالإيديولوجيا تطابق ، في تصور دي تراسي ، الفلسفة الأولى ، وهذه ميدانها الوجود بصفة عامة وليس موضوعاً جزئياً ؛ وهي تطابق المنطق الحق ، وهذا ليس قوامه فن الاستدلال العملي بل الدراسة النظرية لوسائل المعرفة ؛ وتطابق التحليل الكوندياكي الذي يطابق بدوره القسم العلمي من المنطق . وبالمقابل ، تتميز الإيديولوجيا أتم التميز عن الميتافيزيقا ، « فن التخيل الذي يرمي إلى إرضائنا لا إلى تعليمنا » ؛ ذلك أنها إذا كانت تطلب الوحدة ، فإنما هي وحدة وجهة النظر الانسانية ، أي المصادر المشتركة للعمليات الثلاث التي تتمثل بالحكم والنطق وفعل الإرادة ، تلك العمليات التي تمدّها فنون المنطق والنحو والصرف والأخلاق بقواعدها العملية والتي لا تدع خارج نطاقها أي فاعلية انسانية (الأعمال الكاملة ، طبعة ١٨٢٥ ، م ٣ ، ص ٣٣٨ - ٣٤٨) .

من هنا كانت الأقسام الخمسة لـ « عناصر الإيديولوجيا » : فالإيديولوجيا بحصر المعنى تدرس الملكات الانسانية وتمايزها ؛ والقواعد (النحو والصرف) أو دراسة العلامات موضوعها الكلام ؛ والمنطق يدرس وسائل اليقين في الحكم ؛ ورسالة الإرادة وأفاعيلها تشتمل على الأخلاق والاقتصاد ؛ والقسم الخامس أخيراً يدرس عناصر جميع العلوم الطبيعية والمجردة (الأعمال الكاملة ، م ٣ ، ص ٣٥٠) .

أما الإيديولوجيا بحصر المعنى فتحليل للملكات الانسانية مطابق في مضمونه لتحليل كوندياك وإن اختلف عنه في موحياته ؛ والحق أنه ينبغي أن نحاذر الخلط بين كوندياك والإيديولوجيين وإن انتسبوا إليه في غالب من الأحيان . فدي تراسي ليس « جنيولوجياً

GÉNÉALOGISTE ، يطلب أصل الملكات وفصلها ، ونحن لا نقع لديه على شيء يماثل التحليل الاختزالي لصاحب كتاب الإحساسات ؛ بل إنه يأخذ على العكس على كوندريك مأخذين متعاكسين : فقد فُرق حيثما كان ينبغي أن يجمع ، وجمع حيثما كان ينبغي أن يمتنع عن الجمع ؛ فقد جاوز الحد في قسمته للملكات ، عندما فصل الإرادة عن الانتباه ، مع أنه من أفاعيلها ليس إلا ، والمقارنة عن الحكم ، مع أن مردها إليه ؛ ثم إن التخيل والتفكير ما هما إلا استعمالنا لملكاتنا ، وليس ، كما اعتقد ، ملكتين خاصتين . وهذا لا يمنع مع ذلك كوندريك من أن يقع في الخطأ عندما يجمع ، تحت اسم ملكة الفهم ، الحساسية والذاكرة والحكم ، ويضعها بجملتها في مقابل الإرادة (الأعمال الكاملة ، م ١ ، ص ١٤٦) .

أخيراً وعلى الأخص يرى كوندريك سلسلة من ملكات تتولد واحدتها من الأخرى ، وهذا بالتحديد حيث كان يخلق به أن يتكلم عن ملكات أولية ومستقلة (الأعمال الكاملة ، م ١ ، ص ٩٧) ؛ فالإحساس ، مثلاً ، يأتي عنده قبل الحكم ، والحكم عنده يشترط الاشتناء ؛ وآية ذلك أنه كان يعتقد أن نقطة الانطلاق الوحيدة هي الإحساس المحض الذي لا يفيدنا شيئاً إلا عن حالتنا الخاصة ولا يحتوي على أي علاقة ؛ ومن هنا كانت ضرورة بناء تلك العلاقات التي هي الأحكام . ولكن هيهات أن يكون كذلك هو واقع الحال ؛ فالإحساسات أولاً يمكن أن تتزامن بدون أن تتداخل ، والتزامن علاقة تقع حالاً ومباشرة تحت الإدراك ؛ ثم إن الشعور المباشر بالذيد أو الكرية يتضمن شعوراً بعلاقة بين الإحساس وملكتنا الحاسة ، ويمكن أن يؤد اشتناء سابقاً على الحكم ؛ إذن فالإحساس والحكم والاشتناء أولية كلها .

تتم هذه الآراء عن ميل إلى معارضة النتائج المتفاوتة في اعتسافيتها للتحليل الاختزالي بالملاحظة العينية والمباشرة ؛ وإنه لما

يُسترعى الانتباه أن دي تراسي يقارب بنفسه بين هذا الميل وبين ميل صديقه كابانيس الذي ما كان له ، وهو الحريص على تبيان التأثير المباشر لما هو فيزيقي على أحكامنا ونوازعنا ، أن يرضى عن ذلك الأصل المثالي والداخلي الصرف الذي يعطيه التحليل الكوندياكي . وقد تجلّى موقف دي تراسي بمنتهى الوضوح إزاء بعض المسائل التي نصبت ، كما رأينا ، أمام كاندياك أعتى الصعوبات : فالغريزة مثلاً ، وهي التي ما كان لأصلها حسب كوندياك إلا أن يبدو مجاوزاً للحد في خلفه في نظريوسو ، ليست ، في نظر كابانيس ودي تراسي ، إلا نتيجة مباشرة للعضية ، مثلها مثل حركات الهضم تماماً . وقد حلّ دي تراسي مسألة الإدراك الخارجي ، البالغة التعقيد لدى كوندياك ، على نحو استرعى انتباه مين دي بيران ، بأن رد الإدراك الخارجي إلى الشعور بالمقاومة التي تصطدم بها حركتنا الإرادية عندما تريد الفعل في المادة . كتب يقول : « إن إرادتنا تجعل عضلاتنا تنقلص ... فيأتي علم ذلك عن طريق شعور ... وسرعان ما نتعلم من تجارب متكررة أن وجود ذلك الشعور إنما مرده إلى مقاومة ما يسمى بالمادة ، ونذكر على وجه اليقين أن ما يقاوم إرادتنا شيء آخر غير ملكتنا الحاسة التي تؤلف انانا ... ولو لم تفعل إرادتنا قط فعلاً مباشراً في أي جسم آخر ، لما اشتبهنا قط أيضاً بوجود الأجسام » (م ٤ ، ص ٢١٢ - ٢٢٠) .

هنا نتبين الوجه الباطن والسبب العميق لهذا النقد الموجه إلى كوندياك : البحث عن الواقعات الأولية العسية على التحليل التي تقارب أن تكون في الفلسفة ما تكونه الأجسام البسيطة في الكيمياء وسوف تطالعنا أمثلة من الروح نفسه في علم النفس الانكليزي . لكننا نلتقي لدى إيديولوجيين معاصرين ، كما لدى دوب (محولة في ESSAI D'IDÉOLOGIE العامة القواعد إلى SERVANT D'INTRODUCTION À LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE ، ١٨٠٣) ، دحوضاً للدعوى الكوندياكية في الإحساس

المحوّل ؛ فدوب يعارض هو الآخر هذه الدعوى بالطابع الأصلي لملاكتنا ؛ فالانتباه مثلاً ، وهو فاعلية وإيثار ، لا يمكن رده إلى الإحساس ، الذي هو سلبي ؛ والذاكرة ، بما يصابها من شعور جزئي بالماضي ، لا يمكن أن تكون شكلاً من الإحساس الذي هو دوماً حاضر ؛ وأخيراً ، لا يمكن أن يبنى العالم الخارجي بخصايص من قبيل الامتداد والجمودية ، إذا كانت تتصف بطابع متناقض يجعل منها في آن معاً إحساسات وخصايص للأجسام . وهكذا يتكرر مرة أخرى توقف التحليل أمام الفروق .

لقد اعترف دي تراسي ، لهذه الأسباب ، بأربعة أحوال غير قابلة للاختزال من الحساسية : الإرادة ، الحكم ، الإحساس ، التذكر .
فالحال الثاني ، الحكم ، يرتبط به القواعد والمنطق . والقواعد ، بالمعنى الإيديولوجي ، هي دراسة العلامات في مدلولها . وكان القرنان السابع عشر والثامن عشر قد اعتبرا اللفظة علامة الفكرة ، وجعلا بالتالي (لوك مثلاً) من الحكم علاقة بين فكرات لأنه يترجم عن نفسه في قضية هي تركيب من الفاظ . ومما يذكر من أفضال لدستوت دي تراسي أنه فطن إلى أن اللفظة هي في الأصل قول ؛ والعلامة الأولى هي لفظ التعجب الذي يفصح سلفاً عن حكم؛ وإنما في طور ثان فحسب يفصل المحمول عن الموضوع ويصير التعجب فعلاً ؛ ومن ثم تبقى العناصر الأساسية للغة (كما في النظرية الرواقية عن القضية) هي الاسم والفعل .

ينهض بناء المنطق الأرسطي ، حسب دستوت دي تراسي ، على تمييزات وهمية ؛ فلئن وجدت أشكال وأنماط شتى من القياس ، بكل قواعدها المعقدة ، فإنما مرد ذلك إلى تمييز القضايا الموجبة من القضايا السالبة ، والقضايا الكلية من القضايا الجزئية ؛ والحال أن القضايا السالبة ، بحسب دي تراسي ، لا وجود لها ، لأن كل قضية تنطق بعلاقة ، ولأن السلب غياب للعلاقة ؛ ولا وجود كذلك للقضايا

الجزئية ، لأن ما صدق المحمول معادل على الدوام لما صدق الموضوع ؛ ففي قضية من قبيل : الانسان حيوان ، يُقصد ضمناً أن « حيوان » يُحصر بحيوان من نوع الانسان . ويستبعد دي تراسي ، بهذه الاعتبارات ، لا آلية القياس فحسب ، بل كذلك كل نتيجة مستنبطة بالطريقة الصورية ، غير تلك التي تستنتج من الاستدلالات المبنية على قضايا متطابقة . ولكنه يفعل ذلك ليبين أن الاستدلال الفعلي يرجع لا إلى علاقات تعميم يمكن تصنيفها في عدد صغير من أنماط معدة سلفاً ، بل إلى علاقات اشتغال بين الأفكار ، وهي علاقات لا يمكن استكشافها في كل حالة إلا بفحص مباشر للفكرات المستعملة . إن كل استدلال يعبر عن أن فكرة تشتمل على فكرة ثانية ، تشتمل بدورها على فكرة ثالثة ، تشتمل بدورها على فكرة رابعة . الخ ؛ والوسيلة الوحيدة للتحقق من أن الاستدلال صائب ليست بالالجوء إلى قواعد ، بل بمراجعة كل فكرة . والحال أنه تنهض هنا صعوبة تكاد تكون عسيرة على التذليل ، إذا صح أن الفكرة التي يتكلم عنها دي تراسي ليست بناء اعتسافياً من قبل الذهن ، وأن يقينها منوط بارتباطها بالفكرات الأخرى ومنوط في الوقت نفسه بالواقعة الابتدائية التي تُعَلِّق عندها السلسلة : « هنا نشعر أن تلك المراجعة وذلك الاستعراض لا يمكن أبداً أن يكونا تامين . وحتى يكونا تامين قد لا يكون ثمة مناص ، بمناسبة فكرة واحدة من فكراتنا ، من أن نستعرض تحت أبصارنا جميع الأفكار التي سبق لنا أن كوَّناها ، بحكم تسلسلها وارتباطها الوثيق فيما بينها جميعاً » . والحق أن منطق دي تراسي ينهض على أساس فكرة أثيرة لدى القرن الثامن عشر ، فكرة السلسلة والتصنيف الطبيعيين ؛ وهو يعزو كل خطأ إلى « تنوع فكراتنا الدائم الذي لا يقع تحت إدراك » ، إلى تقلبات فردية في اتجاهات متباينة تقحم الاصطناع والاعتساف على سلسلة من فكرات كان يفترض بها أن تتسوخ تفصيلات الواقع ؛ ويرجع دي تراسي في المنطق لا إلى التحولات الجبرية ،

صنيع كوندياك ، وإنما إلى التصنيفات الكيميائية أو الطبيعية .
ويتألف الباب الرابع من عناصر الايديولوجيا من رسالة في
الإرادة وأفاعيلها صمم دي تراسي قسمها الأول وكتب الثاني .
والقسم الأول ، أي الرسالة في الإرادة ، يتمثل بالأخلاق ، وقوامها
ليس في قواعد وضوابط للأفعال ، بل في دراسة أصل رغائبنا
وتوافقها أو تعارضها مع الشروط الحقّة لوجودنا ، «بدون أن
تبيح أصلاً إملاء أي قانون» (الأعمال الكاملة ، م ٣ ، ص ٣٧٢)؛
وقد حرر دي تراسي في ذلك القسم فصلاً عن الحب تأثر به ستندال
عندما كتب في الموضوع نفسه . أما القسم الثاني ، الذي يتصل
بأفاعيل الإرادة ، فهو الاقتصاد ، أي فحص نتائج أفعالنا على ضوء
قدرتها على تلبية حاجتنا بأجناسها ؛ والمقصود بذلك الكيفية التي يؤثر
بها على الفرد وعلى المجموع لا نوع العمل TRAVAIL فحسب ، بل
كذلك مختلف أحوال الاجتماع من حرفة أو رابطة أو أسرة ؛ ويعتقد دي
تراسي أنه سيكون في الإمكان على هذا النحو قياس استحقاق كل فرد
وتقصيره قياساً أفضل . والحق أنه لا ينفذ كل هذا البرنامج الواسع ،
بل يكتفي بتأملات واعتبارات ، يقبسها بوجه خاص من الاقتصادي
ساي، في التبادل والانتاج والقيمة والصناعة والنقود وتوزيع الثروات
واستهلاكها .

أخيراً كان المفروض أن يتناول القسم الخامس من عناصر
الايديولوجيا المفاهيم الأساسية لجميع العلوم الطبيعية والمجردة .

(٢)

كابانيس

كان الطبيب بيير كابانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) يرتبط بوشانج
صداقة متينة بدستوت دي تراسي . وقد قرأ المذكرات الست الأولى من

المذكرات الاثنتي عشرة التي تتألف منها العلاقات بين المادي والمعنوي في الإنسان RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL DE L'HOMME (١٨٠٢) في معهد فرنسا بين ١٧٩٥ و١٧٩٦ ؛ وكانت تلك المذكرات تليبي واحداً من الآمال العراض لذلك العصر ، الأمل في تكوين علوم معنوية تضاهي في اليقين العلوم المادية وتقدم أساساً كافياً لأخلاق مستقلة عن العقيدة الدينية ومردودة إلى نشدان عقلاني للسعادة الفردية التي كانت تُعد على أي حال وثيقة الارتباط بسعادة المجموع . والحال أن كابانيس يرى أن العادة التي درج عليها القرن الثامن عشر (مع هلفسيوس وكاندياك بوجه خاص ، وكان كلامهما على جهل أكبر مما ينبغي بالفيزيولوجيا) في فصل دراسة الملكات الانسانية عن روابطها بالجسم الحي تقطع الطريق على كل أمل في البلوغ الى اليقين في هذا الموضوع ؛ « إن إبهام الفروض المتهورة في تفسير بعض الظاهرات التي تتبدى ، للوهلة الاولى ، غريبة عن النسق الفيزيقي ، ما كان له إلا أن يخلع على هذه العلوم طابعاً من اللاليعين ؛ ولا يجوز أن ياخذنا العجب أن يكون وجودها بالذات ، كجسم مذهبي حقيقي ، قد شكك فيه مفكرون حصيفون » . وعلى هذا ، فإن إعادة ربط التحليل بالفيزيولوجيا من شأنها ، في نظر كابانيس ، أن تمد التحليل باليقين الذي يفتقده ؛ وما هي ، بحال من الاحوال ، حل للمسألة الميتافيزيقية لصالح المذهب المادي ؛ يقول كابانيس في المقدمة : « لقد لاح أن بعض الأشخاص يتوجسون خيفة من أن يكون هدف هذا الكتاب أو نتيجته قلب بعض المذاهب وإحلال غيرها محلها بخصوص طبيعة العلل الاولى ... ولسوف يتبين القارئ تكراراً ، في مسار هذا المؤلف ، أننا نعتبر هذه العلل موضوعاً خارج دائرة أبحاثنا ، وكأنما أخفيت بصورة دائمة عن وسائل التقصي التي تلقاها الانسان مع الحياة » (طبعة ١٨٣٠ ، ص ١٨) : وتلك هي اللاادرية المصبوغة بصبغة القرن الثامن عشر التي سنتنقل ، عن طريق

الإيديولوجيين ، إلى أوغست كونت الذي سيجعل هو الآخر من تحليل الملكات الإنسانية باباً من أبواب الفيزيولوجيا .

ينطوي كتاب كابانيس على قسم إيجابي بالغ الأهمية يتمثل في المذكرات الست (من الرابعة إلى العاشرة) حول التأثير العقلي والمعنوي للسن والجنس والمزاج والمرض وطبيعة المناخ ؛ وإني أدع جانباً هذا القسم الذي يمتاز في المقام الأول بغنى التفاصيل لأحصر اهتمامي بالفكرة المحورية : أهمية الدور الذي تضطلع به ، في اشتغال ملكاتنا ، الانطباعات الداخلية . فكابانيس (مثله مثل مين دي بيران) مريض عانى معاناة قاسية من اقتحام تلك الإحساسات العضوية التي كان يجهلها كوندريك جهلاً مطبقاً لمجال الفكر . وينضاف إلى هذا الجهل ، لدى الكوندياكيين ، عدم كفاية نظريتهم في الغريزة التي رأوا فيها حكماً متبصراً ؛ فالغريزة تشير لدى كابانيس إلى جميع الحفزات الداخلية ، المستقلة عن الانطباع الخارجي ، من قبيل حركة المص لدى الوليد ، وعلى الأخص الأفعال العفوية التي ترتبط بتناسل النوع ؛ وهي عنده الواقعة الأساسية التي تنم عن وجود الحساسية العضوية ؛ فالغريزة هي حصيلة الانطباعات التي تتلقاها الأعضاء الداخلية ، مثلما أن الأفكار والتعينات الخلقية هي ، في أنظار أصحاب التحليل ، حصيلة الانطباعات الخارجية .

إن هذا التمييز يقلب معنى الحساسية (المذكرة العاشرة ، الباب الثاني ، الفقرة الرابعة ، الحاشية) ؛ فقد كانت التهجية (وهي خاصة لاواعية يحوزها النسيج العضلي ويستجيب بموجبها للتنبيه بأن يتقلص) تُفصل عن الحساسية التي كانت ، هي ، تربط بالوعي ؛ لكن إذا كان في مكتبة التهجية أن تعلل الحركة بحد ذاتها ، فليس في مقدورها أن تفسر تنظيم الحركات ، على نحو ما يحدث في الغريزة ، بل تعجز كذلك عن تفسير كل اشتغال لأي عضو من الأعضاء ، كما في الهضم مثلاً ؛ ومناسبة هذه الحركات ، الشبيهة من حيث تنظيمها

بالفعل المتبصر ، انطباع باطن محسوس ، نظير الانطباع الخارجي الذي يسبق الأفعال .

لكن هذه الموازنة (وهي الدليل الوحيد الذي يعطيه كابانيس على دعواه) تقتضى بدورها أن الوعي ، خلافاً لما يعتقد الكثيرون ، ليس صفة حصرية ومميزة للحساسية ؛ فحتى يتولد الوعي ، لا بد أيضاً من أن يقع الانطباع في متناول إدراك الأنا ؛ والحال أن الحساسية تعين عدداً من الوظائف المهمة والنظامية بدون أي إخطار بها للأنا ؛ ويذهب فكر كابانيس هنا إلى التجارب التي تدل على أن تنبيه العضلة ، بعد بتر العصب المغصّب لها ، يُحدّث فيها الحركة عينها التي كان يحدثها فيها من قبل ؛ ويذهب به الفكر أيضاً إلى التأثير غير الملحوظ الذي تحدثه في الوعي تغيرات عضوية في دوران الدم أو في الهضم ؛ ونراه على استعداد للتسليم ، بحسب ما يرى فون هلمونت ، بوجود عدة مراكز للحساسية ، لكل مركز منها نوع من أنا جزئي .

إن المثنوية التي اقحمها كابانيس بين وعي الأنا والحساسية اللاواعية والمحرومة من الأنا كانت واحدة من نقاط انطلاق مين دي بيران ؛ والكيفية التي يصور بها هذا التقابل (المذكرة الثالثة ، الفقرة الرابعة) ، أي اتصالية فاعلية الأعضاء الباطنة في قبالة انفصالية الانطباعات الخارجية ، تستدعي إلى الذهن مثنوية الحياتين لدى بيشا . وكل ما هنالك أن هذه المثنوية ، عند مين دي بيران وعند بيشا على حد سواء ، معطى غير قابل للرد أو الاختزال ؛ لكن يوجد لدى كابانيس ضرب من واحدة يجعله يعتبر الفكر وظيفة للدماغ مثلما الهضم وظيفة للمعدة ؛ « إذا كان الفكر يختلف جوهرياً عن الحرارة الحيوانية ، مثلما تختلف الحرارة الحيوانية عن الكيلوس وعن البذار ، فهل ينبغي أن نلجأ إلى قوى مجهولة وجزئية لتشغيل الأعضاء المفكّرة ولتفسير تأثيرها على الأجزاء الأخرى من الجهاز الحيواني ؟ » (المذكرة الحادية عشرة ، الفقرة ١) . ومصادرتة التي يفصح عنها بصورة أو بأخرى هي مصادرة

وحدة الطبيعة ؛ فمختلف الأجسام ، الأعضاء أو الحية على حد سواء ، تتألف من مادة واحدة ، ومختلف تظاهراتها ، الفيزيائية أو الحيوية أو الواعية على حد سواء ، مردها إلى الكيفية المختلفة التي تتراكب بها عناصرها ؛ فالمادي والمعنوي شيان متجانسان إذن أتم التجانس ، وتأثير الأول في الثاني حالة جزئية من تأثير الأعضاء في بعضها بعضاً ؛ ولهذا فإن المذكرة الحادية عشرة ، المعنونة بـ «تأثير المادي في المعنوي» ، والتي تعالج مسألة تأثير اشتغال المخ في بقية الجسم ، تلزم حدود الفيزيولوجيا الخالصة ، شأنها في ذلك أصلاً شأن الكتاب برمته . وليس كابانيس واحدياً فحسب ، بل هو يشاطر أيضاً القرن الثامن عشر تفاؤله ذا النزعة الطبيعية ؛ فالطبيعة تحتوي في ذاتها الشروط اللازمة والكافية لتقدمها ؛ وليس «المادي» ، كما يتبدى لدى الديكارتيين ، سبباً للاضطراب والتشويش يقضي المثال باستبعاده ، بل هو يحتوي المبادئ التي لا يعود بدونها لنوازعنا وذكائنا من ضابط أو موجّه ؛ وخطأ التحليليين الكبير في رأيه هو أنهم عزلوا المعنوي بضرب من تجريد اصطناعي ؛ ولئن أصاب كوندياك عندما جعل من كل عملية عقلية إحساساً محوّلًا ، فإنه لم يفتن إلى أنه يستحيل اعتبار الإحساس معطى منفرداً يمكن أن نعزوه حسب هوانا إلى تمثال ما (المذكرة العاشرة ، الباب الثاني ، الفقرة السادسة) ؛ وليس لنا أن نتصور الإحساسات إلا تابعة لبعضها بعضاً ومرتبطة بسائر الوظائف العضوية الأخرى .

(٣)

تأثير الإيديولوجيا

ليس بين الإيديولوجيين مفكرون كبار ؛ فهم كتّاب متضعون ، أسلوبهم هو ذلك الأسلوب الرتيب ، والمفخم أحياناً ، الذي لم يمسه

النفس الرومانسي ، فحافظ على أسوأ تقاليد القرن الثامن عشر الغارب . لكن الإيديولوجيا روح أكثر منها مذهباً ، وهذا الروح ييب الحياة في كل نتاج ستندال . وقوام الإيديولوجيا رؤية للبشر تحاذر أن تقحم أي مبدأ كلي بين الملاحظ والواقع ؛ وإذا شئنا أن نحكم على برودة نظرتها في قبالة الأشياء ، فلنقارن بينها وبين الإشراقية والرومانسية الصاعدة التي ما رأت في الأفراد والأحداث ، في مضممار الفلسفة كما في مضممار التاريخ والمسرح والرواية ، سوى آناء وعلامات من واقع كلي يتظاهر ويحقق نفسه من خلالهم ، كما لو أن كل واحد منهم يعد نفسه مسيحاً منتظراً صغيراً ؛ و « الأنوية » الستندالية لا تؤخذ بتلك الضروب المتفاوتة في صدقها من الحماسة أكثر مما يستعمل التحليل الإيديولوجي ، في المنطق كما في الأخلاق ، مبادئ تصلح لكل شيء ولا تحدد بالواقع ؛ والدين ، الذي هو عند كُتّاب آخرين عصارة مذهب كلي يفترض فيه أن يخرج منه الفرد وقد تغيرت هيئته ، هو لدى الفرد الحق ، لدى جوليان سوريل^(١٢) ، وسيلة للسيطرة ؛ ولئن طلب فابريس ، بطل دير بارما ، من الدين عزاء أخيراً ، بعد أن وطّأه ليعلم لذته ومصالحه ، فإنه حتى في هذه الحال يستخدمه أكثر مما يخدمه . ولا يعتقد ستندال بكيان اسمه الدين أكثر مما يعتقد بطله فابريس بمعركة واترلو التي شهدها مع ذلك ؛ لكنه لم يتعرف في مراوحاته في مكانه ، في خببه إثر الجنرالات ، في حاجته إلى الشراب والطعام ، ما يرويهِ المؤرّخون تحت اسم المعركة ؛ وهكذا لم يلتق جوليان سوريل قط ، في المطامح المتواضعة لتلاميذ المدرسة الإكليريكية أو في الألعاب الباهرة للسياسة الباريسية ، الدين كشيء قائم في ذاته ؛ وكما كان كوندياك يطلب في الإحساس ضرباً من حساب تفاضلي تنتج عن تكامله الملكات الإنسانية قاطبة ، كذلك تطلب الرواية

(١٢) بطل رواية ستندال الأحمر والأسود . د . م .

الستندالية في انفعالات الفرد ومشاعره ، في أهوائه وعواطفه ، كل ما هو واقعي في تلك المجاميع الكبرى التي تدعى المجتمع أو الدين .
إن الإيديولوجيا الفرنسية ، التي قلبت لها فرنسا ظهر المجن ، عرفت قدراً من الإشعاع في الخارج ، وعلى الأخص في البلدان أو الأحزاب التحررية . فرئيس الولايات المتحدة الأميركية ، جفرسون ، كان صديقاً لعدد من الإيديولوجيين ، وعلى الأخص لدستوت دي تراسي الذي تراسل وإياه على مدى عشرين عاماً (١٨٠٦ - ١٨٢٦) ، وقد نشر مراسلاتهما شينار (جفرسون والإيديولوجيون ، ١٩٢٥) ؛ كما ترجم جفرسون بنفسه شرح دي تراسي على روح القوانين لمونتسكيو ، ونشره ، وكتب إليه في عام ١٨١٨ يقول (١٣) : « آمل أن يصير هذا الكتاب (عناصر الإيديولوجيا) كتاب الدرس لطلابنا ورجال الدولة عندنا ، فيحدث لدينا تقدماً في علم اقترفنا بصده أخطاء كثيرة » .

في إيطاليا ، كان كوندياك وجد تلميذاً له في شخص سوآف (١٧٤٣ - ١٨٠٦) الذي عرفه في بارما ؛ وقد أدخل كتابه : تأسيس المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ، ISTIYUZIONI DI LOGICA ، METAPHISICA ED ETICA (١٧٩١) تعديلاً على بعض النقاط من تعليم كوندياك : فقد سلّم بالتفكير مصدراً لمعرفة متميزة عن الإحساس ، ولاحظ قبل دستوت دي تراسي أن الإحساس بالمقاومة ، لا اللمس ، هو مصدر الاعتقاد بوجود العالم الخارجي . وأدرج م. جيوي (١٧٦٧ - ١٨٢٩) ، وهو اقتصادي نفي أو سجن عدة مرات بسبب أفكاره التحررية ، في كتابه عناصر الفلسفة ELEMENTI DI FILOSOFIA (١٨١٨) دعاوى دي تراسي وكابانيس حول الغريزة ؛ وقد هجر تبسيطية المذهب الكوندياكي ببيانه دور الحكم والتفكير ،

(١٣) شينار ، ص ١٨٤ .

كملتين متميزتين عن الإحساس ، في تكوين الأفكار . ونشر رومانوي (١٧٦١ - ١٨٣٥) ، وهو فقيه في القانون ، كتاباً في عام ١٨٢٧ بعنوان ما الذهن السليم ؟ CHE CO'SÉ LA MENTE SANA ؟ ابتعد فيه بعض الشيء عن الإيديولوجيا ؛ فقد سلّم ، إلى جانب الإحساس بحصر المعنى ، بحس منطقي أو بحس بالعلاقات هو شيء آخر غير الحكم أو التفكير ؛ وقد استبق الذرائعية بأن عرّف حقيقة الفكرة لا بتشابهها مع موضوعها ، بل بقانون تطابق ضروري بين الفكرة وموضوعها . وكتب دلفيكو (١٧٤٤ - ١٨٣٥) ، وهو تحرري استقبل الغزو الفرنسي عام ١٧٩٦ على أنه تحرير ، مباحث في الحساسية المقلّدة RICERCHE SULLA SENSIBILITA IMITATIVA (١٨١٣) ومذكرتين حول القابلية العضوية للكمال عرّف فيها الإنسان بأنه « حيوان مقلّد » ورد إلى التقليد علة التقدم الفكري والخلقي . ونشر بوريلى (١٧٨٢ - ١٨٤٩) في عام ١٨٢٤ المدخل إلى فلسفة الفكر الطبيعية-INTRODUZIONE ALLA FILO-SOFIA NATURALE DEL PENSIERO ، وفي عام ١٨٢٥ مبادئ اصول الفكر PRINCIPII DELLA GENEALOGIA DEL PENSIERO ؛ وقد حامى فيها ، ضد كوندريك ، عن عدم قابلية الملكات الثلاث للرد : الإحساس ، وهو العلة الظرفية للفكر ، والحكم ، وهو إدراك الفرق ، والإرادة ، وهي علة فاعلية متميزة عن الحكم الذي هو منبها .

إن صلة القرابة الفكرية بين الشاعر المتشائم ليوباردي وبين الإيديولوجيا تسلط الضوء على ميل هذا المذهب اللافت للنظر إلى التشاؤم . وإنما في كتابه خلاط ZIBALDONA أكد ليوباردي تعلقه بالإيديولوجيين ، وهجا هجاءً مرأً في المؤمنين الجدد I NUOVI CREDENTI وفي بالينوديا PALINODIA « المؤمنين الجدد » ، أي السلفيين . والحال أن الإيديولوجيين الإيطاليين ، وعلى الأخص

فرّبي (مقال حول صفة اللذة والألم DISCORSO SULL' INDOLE ، DEL PIACERE E DEL DOLORE ، ١٨١٨) وجيوياء ، يسلمون في آن معاً بأن اللذة هي خير الإنسان الوحيد ، وبأن قوامها الأوحء انقطاع الألم . ومن هنا كانت فكرة ليوبارءي المتشائمة عن نءرة اللءاء ، وعن وهمية طابعها ، وفي الوقت نفسه عن أخطار التحليل الفلسفي ، لأنه إء يكشف للإنسان الحقيقة يجعله أنانياً ، عاءم الفاعلية والحماسة ، وأخيراً عن ضرورة العودة إلى أوهام حياة عفوية وفطرية .

ثبت المراجع

- F. PICAUVET, *Les idéologues*, 1891.
G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines*, 1960, p. 271 - 331.
I. - DESTUTT DE TRACY, *Œuvres complètes*, 1824 - 25.
Ch. CHABOT, *Destutt de Tracy*, Moulins, 1895.
II. - *Œuvres philosophiques de Cabanis*, prés. par Cl. LEHEC et J. CAZENEUVE, 2 vol., Paris, 1956.
D' C. A. PIERSON, *Un précurseur de la réforme des études médicales au lendemain de la Révolution française*, 1946.

الفصل الرابع

فلسفة مين دي بيران

وانحطاط الإيديولوجيا

(١)

بيشا

أدخل كزافيه بيشا ، العالم بالفلسفة ، في مؤلفه مباحث فيزيولوجية في الحياة والموت RECHERCHES PHYSIOLOGIQUES SUR LA VIE ET LA MORT (١٨٠٠) ، أدخل على ظاهرات الحياة ثنائية بتت الصلة مع الروح الواحدي الذي كان يحرك الإيديولوجيا ؛ فقد ميز بالفعل الحياة العضوية (وظائف الهضم والدورة الدموية ، إلخ) من الحياة الحيوانية (الوظائف الحسية والمحركة) ؛ فأولاهما تعمل بوساطة أعضاء غير متناظرة وبصورة متصلة ؛ وهي بمنجى من تأثير العادة ، وفيها يكمن أصل الانفعالات ، كالغضب أو الخوف ؛ ومركز الثانية في الأعضاء المتناظرة في مواضعها ، وهي متناوبة وغير متصلة ، إذ تتخللها فترات من النوم ؛ وفيها يكمن أخيراً أصل الفهم والإرادة . وقد كان لهذا التمييز المهم ، بعد أن أعمل فيه النظر كل من مين دي بيران وأوغست كونت ورافيسون ، تأثير على مصائر علم النفس ، باتجاه تحريره من واحدة الإيديولوجيين ، أعظم بكثير في أغلب الظن من تأثير المذهب الروحي الانتقائي .

(٢)

مين دي بيران : الرجل

إن مذهب مين دي بيران واحد من أسطع الامثلة على ذلك الانقلاب الذي طرأ على فكر القرن الثامن عشر في القرن التاسع عشر : فالإيديولوجيا الكوندياكية ما كانت تدرك الفكر البشري إلا متمظهراً في الإحساسات وعلاماتها ، أما مين دي بيران فيعود إلى المركز الداخلي الأوحد ؛ وكان الإيديولوجيون يطبقون منهجاً واحداً يتيماً ، هو التحليل ، ليحلوا مسائل كثيرة التعداد ، أما مين دي بيران فيلجأ إلى مناهج متعددة ، من ملاحظة داخلية وفيزيولوجيا وبياتولوجيا ، ليحل مسألة وحيدة ، هي مسألة طبيعة الوعي .

إن قلباً كهذا هو بلا ريب ميل عام للعصر ؛ لكن كان لا بد ، كيما يأخذ مثل هذا الطابع الملموس البين ، من رجل له مزاج مين دي بيران الذي كان مشدوداً على الدوام ، برابط التعلق والضعف العضوي ، إلى المشهد الداخلي . فهو لم يكن فيلسوفاً محترقاً ، بل كانت حياته الخارجية حياة سياسية وموظف . فقد ولد في برجراك سنة ١٧٦٦ ، وتولى الإدارة في محافظة لادوردونيي (١٧٩٥ - ١٧٩٧) ، واختير عضواً في مجلس الخمسمئة^(١) (١٧٩٧ - ١٧٩٨) ، ونائباً لمحافظة برجراك من ١٨٠٦ إلى ١٨١٢ ، ومراقباً مالياً في مجلس النواب (١٨١٥) ، ومستشاراً للدولة (١٨١٦) ، ونائباً عن برجراك (١٨١٨ - ١٨٢٤) .

كانت المسابقات المفتوحة التي نظمتها أكاديميات باريس وبرلين وكوبنهاغن هي المناسبة التي تأدت به إلى كتابة مؤلفات ذات طابع اختصاصي . وقد ساقته مباحثه هذه إلى التردد على أوساط

(١) هيئة سياسية أنشأها دستور العام الثالث للثورة ، وألفت مع مجلس القدامى الهيئة التشريعية ، وقد حلت على أثر انقلاب نابوليون بوناپرت في ١٨ برومير . «م» .

الإيديولوجيين ، وعلى الأخص دستوت دي تراسي وكابانيس ؛ وكان من
المواظبين على صالون السيدة هلفسيوس في أوتوي، وعلى الأخص من
١٨٠٢ إلى ١٨٠٩ ؛ وكان كذلك صديقاً لأمبير ومن مراسليه . ولكن
ضرباً من ضرورة باطنة هو ما اقتاده الى الفلسفة : فيوميياته الحميمة
JOURNAL INTIME تكاد تدور كلها حول الشكوى من شروده
وسهوه ، ومن « ضعفه الذهني الطبيعي » ، مما حال بينه وبين كل
مجهود متصل ، ومن اضطراب انطباعاته العضوية وبسرعة تقلبها ، مما
كان يذهله باستمرار عن نفسه ؛ وزاد الطين بلة اضطرابه الى أن
يحيا حياة اجتماعية ؛ كتب يقول : « لقد ثبت لي على نحو قاطع أنني لا
أصلح لشؤون هذه الدنيا ؛ فهني تبيلني وتعكر صفوي بلا جدوى . وأنا
لا قيمة لي إلا بالتأمل والاختلاء : فهل يقيض لي يوماً أن أستعيد هذه
القيمة ! » (يوميات حميمة ، تشرين الثاني ١٨١٥ ، طبعة لافاليت -
مونبرون ، ص ١٩٣) . بيد أنه كان يعلم أن تلك البلبلة ليس مردها إلى
أي شيء خارجي : « عندما يبسط المرء الهدوء في داخل نفسه ، يسعى
أن يستغرق في التأمل وأن يقوم بتجارب تفكيرية ، حتى وهو في قلب
المعمعة في هذا العالم ، بدون أن يشاطره بلبلته ؛ لكن عندما يضطرب
المرء من داخله ، يصير كل شيء يلبيه عن نفسه ، ولا يمكن لأعمق
خلوة أن ترد اليه هدوءه » . من هنا كان تعريفه للفيلسوف : « التفلسف
هو التفكير ، هو استعمال المرء لعقله ، في كل شيء وأينما كان ، في
دوامة العالم كما في الخلوة والمكتب » (يوميات حميمة : حزيران
١٨١٦ ، ص ٢٣٣) .

(٣)

تكوين المذهب : العادة

كان بوفون وروسو أول معلمين له . فمن معين تأملات في القوى

العامّة التي تحرك الطبيعة RÉFLEXIONS SUR LES FORCES GÉNÉRALES QUI ANIMENT LA NATURE (١٧٤٥ ، طبعة

تيسران ، م ١ ، ص ٣١ - ٤٣) اقتبس عن بوفون صورته عن الطبيعة : مذهب نيوتني معمم يعتبر الجاذبية قوة أولية تخص المادة ويجد فيها لا تفسير ظاهرات الميكانيكا السماوية فحسب ، بل كذلك تفسير جميع الظاهرات الفيزيائية والكيميائية، بل حتى الاندفاع النفسي. إلى جانب بوفون كان روسو - روسو في أحلام متنزّه متوحد - هو المعلم الحق لمين دي بيران في بداياته؛ فجميع الأوصاف التي يعطيها عن نفسه القلقة ، وعن ضعف سيطرته على ذاته ، وعن عجزه عن الإبقاء على أويقات الهدوء والصفو التي يمر بها مروراً عابراً ، وعن خلجه في صحبة الناس ، تشي بقوة بذلك التأثير (م ١ ، ص ٣٧) . بل إنه ليرتاب في أمر المنظرين الأخلاقيين وأوصافهم المشرقة : « قبل أن نطلب توجيه انفعالنا ، يخلق بنا بلا ريب أن نعرف ما لنا من حول عليها . وأنا لم أقع قط على من يعالج ذلك . إن المنظرين الأخلاقيين يفترضون أن الانسان يستطيع على الدوام أن يعين لنفسه تأثراته : وأن يغير توازنه ، وأن يحول اتجاه انفعالاته ؛ ومن يسمعهم يخيل إليه أن النفس سيدة نفسها ، وأنها تملك إمرة حواسها . فهل ذلك حق ؟ أو إلى أي حد هو حق ؟ » (م ١ ، ص ٦٠) . وبالنسبة اليه شخصياً ، فإنه لا يملك إلا أن يسلم نفسه لدفي الموج ليحمله أينما شاء : « إن إرادتي لا سلطان لها على الإطلاق على حالتي المعنوية ... فما هي إذن فعالية النفس وإيجابيتها المزعومة تلك ؟ إنها أبداً تجيش تبعاً للانطباعات الخارجية ، فتتهاوى أو ترتفع ، تحزن أو تفرح ، تهدأ أو تضطرب ، تبعاً لحرارة الجو ، أو تبعاً ليسر أو عسر في الهضم ... ولئن استمتعت أحياناً برضاء النفس الذي يخلقه في غياب الانفعالات وصفو الوعي ، فلن أسعى بعد اليوم إلى تقييد ذلك الرضاء ... بل سأستمتع به متى جاء ، وسأقف دوماً على أهبة

الاستعداد لتذوقه ، ولن أبعده بجريرتي ؛ ولكن بما أن فاعليتي معدومة
 لأهبة نفسي أو لاستبقية لها ، فلن أستنفذ بعد الآن طاقتي في جهود
 باطلة ، كما كنت أفعل منذ بعض الوقت ، لأعين نفسي أنفعالات
 ولاحركها ولأنتزعها من ذلك الهدوء البليد » (م ١ ، ص ٥٩ ، ٦١) .
 ومن هنا كان التناوب المحتوم للثقة بالنفس ولثبوت العزيمة ، وللتوهم
 الذي سرعان ما يزول بأن زمام فاعليتنا في أيدينا : « اللذة التي أشعر
 بها عندما تسلس الألياف دماغية قيادها لاندفاع إرادتي ، والثبوت الذي
 أقع فيه عندما أحس أن تلك الألياف قد شلت ، وبأن نفسي الفاعلة فيها
 أشبه ما تكون بالموسيقار الذي ما يكاد يهيم بالعزف على آلة حتى يشعر
 بأوتارها ترتخي بين يديه ، بدون أن يكون في مكنته أن يشدها من
 جديد ، والاقتناع الذي أحاول أن آخذ به ، في لحظات هناعتي ، بأنني
 أنا من يهب نفسي هذه اللحظات ، على حين أنه من الواضح من
 المقارنة أن حالتي تلك انما مردها إلى الوضع الراهن لأعضائي التي لا
 أستطيع التأثير فيها » .

إن وعي تلك الضرورة يقتاده أحياناً الى سكينه رواقية خالصة :
 فإذا كانت حالنا منوطه بالكيفية التي رُكبت بها آلتنا ، فإن « مصدر آفات
 وضعنا كامن فينا أكثر منه في الأشياء الخارجية التي نعزوها إليها . ولو
 كنا مقتنعين راسخ الاقتناع بهذه الحقيقة ، فلن نشتهي من القدر قدراً
 نشتهي منه الآن ، ولن نحاول أن نحرر أنفسنا من حالات القلق والهم
 تلك ، بل سنبدى قدراً أكبر من الاستسلام » (م ١ ، ص ٨٤) . وهكذا
 تكون دراسة الذات ، التي كان مين دي بيران يميل إليها بحكم تقبلات
 حالته العضوية ، قد أتاحت له مع ذلك أن يتحاشى ذلك الميل المَرَضِي
 الى التحليل الذي يجد ما يليه في نهاية المطاف في تضارب المشاعر
 الداخلية ؛ فمتى أعوزتنا حالة السعادة المادية التي يمتنع علينا
 استبقاؤها ، « كان الابتعاد عن اللذات الصاخبة ، ولا سيما البر
 بالآخرين وتفرج بلواهم ، وبكلمة واحدة اللذات التي ترتبط بضمير

ناصح وصحة وطيدة ، هي وحدها القمينة بأن تدنينا من تلك السعادة من جديد » .

بيد أن مين دي بيران كان يبدو له عسيراً البلوغ الى المثال الرواقي عن التوافق مع الذات والانسجام مع الطبيعة ، ذلك المثال الذي جعلته مطالعته لشيشرون وسنيكا يعمل فيه الفكر . فسعيد هو الانسان الذي يعرف مشاربه وملكاته نتيجة لدراسة متأنية لنفسه ، ثم يفلح في توفيق حياته وسلوكه معها ؛ بيد أن « ما يبدو لي هو الأسوأ في شرط البشر العادي هو أن يكون محكوماً عليهم ، خلا قلة قليلة منهم ، بجهل أنفسهم . فملكاتهم الكامنة يمكن أن تبقى محجوبة ، غير معروفة من قبل أولئك الذين يحوزونها ، إلى أن تتيج لهم ظروف عارضة أن يتمرسوا بها » . وعليه ، إن « تلك العلامة المميزة للحكمة » ، أي الوفاق مع الذات ، يسهل تصورهما أكثر مما يسهل البلوغ اليها ؛ وهي بالإضافة إلى أعظم الفلاسفة العمليين كالقطع المكافئ بالإضافة الى خطوطه المقاربة ، (م ١ ، ص ٩١) . وعلى كل حال ، ليست طبيعتنا بماهية ثابتة بما فيه الكفاية لتقوم لنا مقام القاعدة : فعندما ينصحنا روسو ، للبلوغ الى السعادة ، بأن نخفف من تعدي الرغبات على الملكات وبأن نساوي مساواة تامة بين القدرة والإرادة ، يغيب عنه أن موت رغباتنا سيعدل ، كما لاحظ هلفسيوس ، موت ملكاتنا ، وأنه يمتنع التخفف من الأولى بدون التخفف من الثانية . وأخيراً ، لا يجوز ، نظير ما فعل سنيكا ، أن ندين الحياة الايجابية وأن ندعو إلى الاختلاء الداخلي : « كل فن السعادة يكمن في توفير المرء لنفسه أحسن شعور ممكن بالوجود ؛ ونحن بحاجة في ذلك إلى نجدة الأشياء التي تحيط بنا ، والحكمة لا تكمن في قطع الوشائج التي تربطنا بهذه الأشياء ، بل في اختيارنا من بينها ما هو أوفقها للغاية التي سنضعها نصب أعيننا » (م ١ ، ص ١٠٤) .

وما يثبت أخيراً خطأ الرواقيين هو أن بين الأشياء وبيننا الشعور

الذي لا سبيل الى تنحية تأثيره . يتكلم مونتسكيو ، في مفتتح روح القوانين ، عن قوانين طبيعية ثابتة تنجم عن العلاقات التي يعقد البشر اواصرها فيما بينهم : وما يغيب عنه هو أن هذه العلاقات قلب . « إن رجلاً قوياً لا يستشعر تلك العلاقات على نحو ما يستشعرها الرجل الضعيف ، ولا يمكن أن يتغير المزاج بدون أن يستتبع هذا التغير كيفية مغايرة في نظر الانسان الى ذاته في قبالة الموجودات المحيطة ... هذه هي العلة التي تحول دون تثبيت الأفكار على تلك الطبيعة البشرية التعيسة » (م ١ ، ص ١١٢) . وإن الرواقي ليتباهى باستقلاله وبحريته إزاء الأشياء ، بدون أن يعلم ، أن هذه الثقة بالذات منوطة في أغلب التقدير بحالة بعينها للمركز الحساس . ومن المعتقد أن معرفة العلل تضعنا في منجى من الخوف ؛ لكن « الانسان الذي يعرف خيراً من غيره نفع القناعة في الطعام سيفرط في البطنة إذا كانت عصارته المعدية مسرفة في فاعليتها » (م ١ ، ص ١١٨) .

غير أن مين دي بيران يظل دوماً مشدود الناظرين الى المثال الرواقي ؛ فهو يعلق بتعاطف على التوسكولاميات^(٢) ، وينتصر لإبقتاتوس ضد مونتانيي وضد بسكال معاً (م ١ ، ص ١٣٠ - ١٣٦ ؛ ١٣٩) . ويطيل التأمل ، عند قراءته بونيه ، في مسألة الحرية ؛ وإنما على أثر هذه القراءة انقدح على ما يظهر ضوء جديد في ذهنه : فقد عقد العزم على غسل يديه نهائياً من مسألة الحرية الميتافيزيقية ؛ فهي ، كما قال آنثذ ، مسألة غير قابلة للحل « لأنها ترتبط مباشرة بمعرفة المبدأ المحرك للارادة ، وبمعرفة اتحاد الجوهرين اللذين يتركب منهما الانسان ، وتأثيرهما المتبادل ؛ وهذه أسرار مستغلة لا يحرز بصدها أعظم الفلاسفة ... تقدماً يذكر بالمقارنة مع الرجل العامي » (م ١ ، ص ١٤٢) ؛ ثم إنها مسألة باطلة أيضاً لأنها لا تنطوي على أي فائدة

(٢) التوسكولاميات : كتاب شيشرون يتناول فيه خمس مسائل فلسفية . « م » .

للأخلاق . وبالمقابل ، إن الحس الصميمي يجعلنا نعرف بصورة مباشرة ما لنا من سلطان نستطيع به أن نوقف انتباهنا ونثبت على موضوع من الموضوعات ، وهو يظهر لنا ما الفرق بين الأحوال التي نسلس فيها قياد نفسنا للتيار والأحوال التي ننظم فيها أفكارنا ونطلب ما بينها من علاقات بالاعتماد على المقارنة والحساب : « أفليس هناك فعل حقيقي للنفس ؟ ألا أشعر ، بما يقتضي من مجهود ، بالتعب الذي يعقبه ؟ » (م ١ ، ص ١٤٥) . وواقعية هذا الفعل هي معطى من معطيات الحس الصميمي ، معطى مستقل عن كل نظرميتافيزيقي ؛ وهو ما يتيح إمكانية ذلك التيقظ الذي يمكّنني من أن أحافظ ، ضد اضطرابات الشعور ، على « ذلك النظام الذي طاب لي أن انتظم فيه أفكارى ، والذي به أرهن هنائي » .

على هذا النحو ، وابتداء من عام ١٧٩٥ ، رأى النور ، وسط جميع تلك التارجحات والتقلبات منهج مين دي بيران ومذهبه : فمنهجه قوامه تحرير معطيات الحس الصميمي ، ومذهبه زبدته العزل في الذهن بين سلسلتين من الوقائع المتراكبة دوماً ، الوقائع التي يكون فيها الذهن إيجابياً ، وتلك التي يكون فيها سلبياً . ولكننا نتبين أيضاً ما المشاغل الأخلاقية ، بل ما الحاجة الحيوية التي كان يرتبط بها بالنسبة إليه هذا المذهب .

من هنا يتولد الموقف النقدي لمين دي بيران من فلسفة القرن الثامن عشر التي يربط بها ، كما النتيجة بمبدئها ، عقيدة السيادة الشعبية والزلازل الثوري الذي تولد منها . فهذه العقيدة تتصل اتصالاً وثيقاً بمبدأ هلفسيوس في تعادل الأذهان ، كما بفلسفته المماجية التي تتطلب أن يكون العقل هو المرشد الوحيد للشعب (م ١ ، ص ١٦٦ ؛ ٣٠٣) . والحال أن هذه الفلسفة نفسها ترتبط ارتباطاً لا فكاك له بمذهب كوندياك في أصل ملكات الذهن البشري وتطورها : فإن أناط كوندياك كل فكرة بتأسيس العلامات وأكد

أن التحليل ، في أرفع صورهِ ، عودة إلى التحليل كما نزاولهُ عفوياً ، كان لا مناص أمامهُ من أن يستنتج أنه لا وجود لفكرة لا يمكن وضعها في متناول ذهن ما . لكن من الخطأ أولاً القول إنه تنتقي ، بدون استخدام العلامات ، كل قدرة على التفكير : فكيف أمكن أن تخلق العلامات نفسها بدون عملية ما ؟ (م ١ ، ص ٢٨٣ : ٢٨٩) . وبما أن الذهن يدرك عقلياً التشابهات والفروق بين الأشياء ، فمن الممكن أن نتخيل فكراً بلا علامة : « عندئذ سيكون هناك قدر أقل من الدقة ، وإنما قدر أكبر من الواقعية ، وقدر أقل من الاتساع ، ولكن قدر أكبر من العمق والمتانة ، في معارفنا التي ستكون في هذه الحال كلها وجدانية وستؤثر بقدر أكبر على سلوكنا » . ومن الخطأ ثانياً القول بأن مجرد معرفتنا بأصل أفكارنا تعلمنا أن نوجه ونضبط ذهننا ، إذ أن اشتغاله وقف على العديد من الشروط الجسمانية والمادية اللامتوقعة واللامنتظرة (م ١ ، ص ٢١٤) .

ومجمل خطأ فلسفة القرن الثامن عشر هو أنها خلطت بين مضمارين ، متميزين كل التمايز بالأصل : مضمار الفاعلية المتبصرة ومضمار العفوية . فكوندياك ينسب الفاعلية المتبصرة إلى كل شيء ، بما فيه غريزة الحيوان التي هي في رأيه مستفادة عقلياً ، وينحي جانباً عن عمد كل تبعية للجسم (م ١ ، ص ٢١٩) . وعلى العكس من ذلك ، يدع روسو في مجاهرهِ الخوري السافوياني بالإيمان للغريزة ، للعاطفة ، للفطرة ، كل ما لا يدخل في نطاق التفكير ؛ إذ « لو كان الحس الصميمي ينورنا بصدد واجباتنا ، لما عاد لجميع كتب الأخلاق من نفع ؛ ولكن بما أن طريقة الإحساس متباينة للغاية ، ... فما من سبيل إلى بناء أي شيء يقيني على مثل هذا الأساس المتغير » (م ١ ، ص ١٩١) .

تلك كانت تباشير الموضوعة التي ستتسلط على كل فكر الفيلسوف : تقلب الشعور المتبدل وتردده بالمقابلة مع ثبات التفكير ،

والسلبية بالمقابلة مع الإيجابية . وليس لمباحثه حول العادة ، في مذكرته حول تأثير العادة في ملكة التفكير - L'INFLUENCE DE L'HABI- TUDE SUR LA FACULTÉ DE PENSER ، من هدف آخر غير بيان ذلك التعارض وجلاء معالمه : فالعادة ، التي لها بالفعل أفاعيل متباينة للغاية على ملكاتنا السلبية وملكاتنا الإيجابية ، هي كاشف يتبع لنا أن نميز بينها بوثوق : فثمة ملكات من قبيل الإحساسات والمشاعر تتغير وتنحط تحت تأثير العادة ؛ وبالمقابل ثمة ملكات أخرى تتجود وتكتسب المزيد من الدقة والسرعة واليسر ، من قبيل الإدراك ؛ « إن تأثير العادة امتحان موثوق نستطيع أن نخضع له تلك الملكات لنتعرف وحدة أصلها أو تنوعه ؛ فجميع الملكات التي تتغير بكيفية واحدة ، بمرورها بمثل تلك البوتقة ، ينبغي أن تدرج في صنف واحد ، والعكس بالعكس » (م ٢ ، ص ٣٠١) . وما يحظى باهتمام مين دي بيران ليس العادة بحد ذاتها ، بل استعماله لها في بحثه المضطرب عن مركز للفاعلية وسط تقلب الأحوال . ولننظر فقط في خطة المذكرة النهائية ، كما طبعت عام ١٨٠٢ : مدخل يرمي الى بيان وجود ملكة إيجابية فاعلة في جميع معارفنا : فلئن كنا نتلقى سلبياً انطباعات الخارج ، فإننا نضيف إليها ، حتى في أبسط الإدراكات ، من عندياتنا ؛ فنحن لا نرى ، بل ننظر ؛ وإذا كانت إدراكات البصر والسمع أوضح من انطباعات الشم أو الذوق ، فإنما ذلك بسبب الأجهزة المحركة الأكثر تعقيداً التي ترتبط بها الإدراكات الأولى ، أي عضلات العين بالنسبة إلى البصر ، والجهاز الصوتي لإرسال الأصوات بالنسبة إلى السمع . والذاكرة لا تقبل ، بالأولى ، التشبيه بحض تكرار للانطباعات السلبية المستشعرة من قبل ؛ إذ كيف سننوصل في هذه الحال إلى تمييزها وتعرّفها متى ما تجددت ؟ « إذا فرضنا أن الأنا تماهى مع جميع تبدلاته ، وإذا فرضنا مع ذلك أنه قارن فيما بينها وميّزها ، فإن فرضنا بالذات يكون متناقضاً » (م ٢ ، ص ٤٩) . وهكذا فإن كل ذلك المدخل يعارض بقوة

الدعوى الكوندبائية عن الملكات باعتبارها إحساسات محوطة بالثنائية الأصلية للمعرفة . لكن مين دي بيران يضيف في خاتمة المدخل : « إن هذه المذكرة بتمامها لن تكون إلا متابعة للتحليلات التي سبقت ؛ وسوف تفيد في الوقت نفسه في توكيدها ، إذا كانت صحيحة » (م ٢ ، ص ١٦٦) .

يرمي مين دي بيران في الباب الأول ، في العادات السلبية ، الى أن يبين في المقام الأول أن العادة تحجب رويداً رويداً قسطنا من المشاركة الإيجابية في المعرفة ، بحيث تقتادنا في نهاية المطاف الى الخلط بين الإحساس والإدراك ، بين السلبية والإيجابية . وسوف تحررنا المباحث حول تكوين العادة من ذلك الوهم ، ببيانها لنا كيف كان حدوثه ، وسوف تميظ اللثام عن « كيف أن الفرد يعنى كل العماء عن دوره في عملية الإدراك ... ، وكيف أن وظيفة الإدراك المركبة ، تنزع دواماً إلى الاقتراب ، من حيث السرعة واليسر والسلبية الظاهرة ، من الإحساس بحصر المعنى ... إن العادة تمحو خط الفصل بين الأفعال الإرادية وغير الإرادية » (م ٢ ، ص ١٠٣) . ودور العالم أن يعيد رسم ذلك الخط بنظره في العادة وبتفكيكه ما فعلته . فالعادة ، إذ ما تُلْمِت الإحساس وسهّلت وحددت الحركات الخاصة بأعضاء الحواس وربطت بمزيد من القوة الانطباعات بالحركات التي تهيئها أو تيسرها ، أزالَت تدريجياً ، مع كل مجهود ، الشعور بالقسط الايجابي الذي نضطلع به في معرفتنا ؛ وأحد أغرب أفاعيلها هو ذاك الذي يطال الإدراك اللمسي : فـ « المجهود العضلي يزول أو لا نعود نحس به إلا في نتيجته ... والفرد ، الجاهل بقوته الذاتية ، سيسقطها بتمامها على الموضوع ، أو الحد المقاوم ، فيعزو إليه الكيفيات المطلقة من قصور ذاتي وجمودية وثقاله » (م ٢ ، ص ١٠٦) . إذن ، وعلى الرغم من الحركات الإيجابية التي هي شروط المعرفة ، و « عندما تصل الملكة الإدراكية الى درجة الإحكام من جهة أولى ، والى درجة العماء من

الجهة الثانية - والعادة هي التي توصلها إليها - « يبقى الفرد مستسلماً بسلبية لدفع العلل الخارجية التي تحركه في كثير من الأحيان بدون أن يظن لذلك ، أو أسيراً للاستعدادات العضوية » (م ٢ ، ص ١٢٠) .

إن دراسة العادات الإيجابية ، في الباب الثاني ، يفترض بها أن تبين لنا كيف نستطيع أن نسيطر من جديد على تلك الحركات ونتحكم بها ، وكيف تغدو من جديد « شاغرة » على حد تعبير مين دي بيران . وحتى ندرك مدى أهمية ذلك ، ينبغي أن نوضح كيف يفهم معنى العلامة . فمعلوم لنا كيف ولماذا كانت ممارسة الفكر تعد ، في التقليد الكوندياكي ، غير قابلة للفصل عن اللغة ، أداة التحليل الضرورية ؛ ويبقى مين دي بيران وفياً هنا أتم الوفاء لذلك التقليد ؛ غير أنه يكشف عن تضمن العلامة لصفة ، أساسية في رأيه ، هي أن العلامة حركة ، وحركة يفترض فيها ، كيما تضطلع بوظيفتها كعلامة ، أن تبقى « شاغرة » ؛ والمقصود بذلك أن تكون دوماً تحت تصرفنا لنستحضر عن طريقها فكرة بعينها ؛ وهكذا فإنها هي التي تتيح لنا ، بصورة غير مباشرة ، أن نصير سادة أفكارنا . وبهذا المعنى ، فإن الحركات التي ترتبط بانطباعاتنا في الإدراك تكون علامات طبيعية على هذه الانطباعات ما دامت « شاغرة » ، وتكف عن أن تكون كذلك متى ما نحتّها العادة بعيداً عن متناول الإرادة ؛ « فوظائفها الطبيعية كعلامات تُنتسى تماماً أو تُتجاهل ؛ ولا يعود ثمة استدعاء شاغر » (م ٢ ، ص ٣٠٥) . وعندئذ « تأتي لحسن الحظ العلامات الثانوية للغة لتعطل حركية العادة ، ولتكشف للفرد عن نوع السلطان الذي يمكن أن يكون له على العديد من أحوالها ، ولتخلق له ذاكرة ثانية » .

إن العلامات المؤسّسة تستأنف إذن العمل حيث تكون العادة عطلت نتائجها . لكن العادة تقف بالمرصاد لهذه العلامات كما لسابقتها ، وما تاريخ الفكر البشري إلا تاريخ الإخفاقات التي يمني بها

عندما ينبغي الإبقاء على « شغور » هذه العلامات (ومعه على القدرة على التحكم بالذات) ، وإلا وصف الجهود التي يتعين عليه بذلها ضد الرتابة والروتين .

(٤)

مذهب الأنا : الواقعة الأولية

كانت المسألة التي طرحتها أكاديمية العلوم الاخلاقية للمسابقة عام ١٨٠٥ هي : « كيف يمكن تحليل ملكة التفكير ، وما الملكات الأولية التي ينبغي الإقرار بها لها ؟ » ، وكانت هي عينها المسألة التي طرحها الإيديولوجيون ، الذين كان يتشكل منهم معهد فرنسا ، من منظور مذهب كوندريك ؛ فتحليل الفكر من هذا المنظور كان يعني ، كما فطن إلى ذلك مين دي بيران ، إحصاء مختلف الصور ومختلف الكيفيات التي يتلبسها الإحساس عند تحوله والتي يعبر عنها اسم الجنس : الفكر . وقد أعطى مين دي بيران المسألة اتجاهاً مغايراً تماماً يتفق مع شاغله الأساسي ، وهو التمييز بين السلبية والإيجابية فينا ، بين ما نتفعل به وما نفعله ؛ وكان أن أقحم على هذا النحو تجديداً كبيراً ليس فقط في نتائج التحليل . بل كذلك على الأخص في شكله ؛ فليس بيت القصيد تصنيفاً جديداً ، بل خطة جديدة للتمايز ، كما لو أن التحليل الآلي بطريق القسمة جرى استبداله بتحليل كيميائي يكشف عن وجود عناصر متنافرة في واقعات متشاكلة في الظاهر.

كانت حياة مين دي بيران الداخلية منسوجة من تناوب سيطرة الجسم والتحكم بالذات ، وهما حالتان يشعر فيهما الإنسان بالسعادة أو التعاسة تتبجسان من استعدادات عضوية لإرادية ، بالتضاد مع الاوبقات النادرة التي نتحكم فيها بذواتنا . ومذهب مين دي بيران هو ضرب من التعميم لتجربة الثنوية هذه التي يكتشفها في ظاهرات الوعي

لأكثر بساطة في الظاهر . فنراه ينتقل من وصف المشهد الداخلي لذي وجدناه يتتبع فيه بقلق تعاقب الحالات الوجدانية التي لا سيطرة له على وجهتها ، إلى التحليل السيكولوجي الذي يهتدي ، إن جاز القول ، إلى تفاضلية حياة النفس ، أو على حد تعبيره بالذات إلى الواقعة الأولية التي تتحد فيها الإيجابية بالسلبية ، الأصل الأول لكل وعي .

أما أن هذه الواقعة الأولية هي في آن معاً أصل الوعي وموضوع تجربة باطنة مباشرة ، فإنما في ذلك على وجه التعيين ، أي في ترابط هاتين الدعويين ، تكمن نواة المذهب البيراني ؛ فـ المطلوب أن ننطلق ، من بين جميع المعارف التي أوتي لذهننا أن يحصّلها ، من المعرفة الأكثر بساطة و يقينية التي بدونها لا تعود أي معرفة أخرى ممكنة والتي بها تصير جميع المعارف الأخرى ممكنة ، (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٣٤١) . وعلى هذا فإن عمله مزدوج : عمل تحليلي ، قوامه استنباط الواقعة الأولية وعزلها ، وعمل إدماجي ، قوامه استبيان تطور الوعي بدءاً من هذه الواقعة الأولية .

أما الواقعة الأولية فهي المجهود العضلي الذي يعرف فيه الأنا ذاته معرفة مباشرة على أنه قوة فوق عضوية تحدث الحركة في عضلة بعينها ؛ والأنا لا يعرف نفسه إلا باعتباره علة فاعلة في مادة تقاومه ؛ فلا حدس للأنا بذاته ولا وعي خارج هذا الفعل ؛ فلو حذفتم المقاومة ، لحذفتم الوعي . وإن لفي كل وعي بالأنا (وكل وعي هو وعي بالأنا) اتحاداً صميمياً بين هذين العنصرين اللامتجانسين : قوة لامادية ومقاومة مادية ؛ فالأنا يدرك نفسه على أنه علة من خلال الجهد ، على نحو لا يقبل فيصماً عن المعلول الذي تحدثه .

إن جميع أخطاء الفلاسفة بصدد هذه النقطة تنبع من كونهم لا يفتنون إلى تجربة الجهد الباطنة في أصالتها غير القابلة للاختزال ؛ فهم يستعيضون عن فعل الأنا ، غير القابل للفصل عن تأكيد وجود خارجي ، بالجوهر المفكّر ؛ فهذا الجوهر يعرض لهم من الخارج ، على

انه شيء دائم ثابت ، على منوال الشيء المادي القابل لان يتلبس احوالاً متباينة ؛ وكما فطن هوبز للأمر ضد ديكارت ، فإن فكرة الجوهر لا تحتمل افتراقاً عن صورة ماهية ممتدة ؛ وينجم عن ذلك ... والبرانش هو الذي استخلص النتيجة : أن كل حال من أحوال النفس ، من إحساس أو اشتهاؤ أو إرادة ، يُتعلّق أيضاً على أنه حال سلبي للنفس لا يمكن أن تكون له من علة أخرى غير الله ، العلة الكلية ؛ وحتى إذا عزونا ، صنيع لا يبنّز ، سلسلة أحوال النفس إلى علة باطنة ، فسنكون قد أنكرنا على أية حال أن تكون بين الجسم والنفس علاقة علة بمعلول ، وإن يكون أمامنا مناص ، لتفسير تطابقهما ، من اللجوء إلى الفروض المبسرة للمذهب الظرفي أو لسبق التساوق . بل أكثر من ذلك ، فمين دي بيران يرى في مذهب ديكارت الجوهري مبدأ مادية القرن الثامن عشر : فالجواهر الروحي ، كما يتصوره ديكارت ، لا يختلف عن الجوهر المادي اختلافاً بيناً ليحول دون مماثلته به .

إن جميع هذه النتائج تتأتى من مسعى ديكارت الأول : أنا أفكر إذن فأنا موجود ؛ فقد اعتقد أنه واجدٌ في الفكر تأملاً للذات في الذات مستقلاً أتم الاستقلال عن فعل عليّ في الجسم ، مما يتأدى به إلى عزل الجوهر المفكر ، باعتباره شيئاً ، عن الجوهر الممتد . ولكن تلك النتائج عززها أيضاً منهج بيكون ، وقوامه إحلال تصنيف الوقائع محل البحث ، المستحيل والمخيّب للأمال ، عن العلل المحدثّة ؛ وعندما طبق الإيديولوجيون هذا المنهج على وقائع النفس شاؤوا ألا يتعدوا رصد هذه الوقائع وردّها ، بوساطة مقاييسات ، إلى وقائع عامة ، مثلما رد نيوتن إلى الجاذبية جميع وقائع الميكانيكا السماوية .

إذن فالفلسفة الحديثة برمتها ، على ما يرى مين دي بيران ، هي التي أهملت التجربة الداخلية ومعطياتها المباشرة لتتصور موضوعها وفق أنموذج تجربة الأشياء الخارجية ، بدون أن تقطن أصلاً إلى أن هذه التجربة الثانية مستحيلة بدون الأولى . ذلك أن الملاحظة الباطنة

تفيدنا ضد ديكارت CERTISSIMA SCIENTIA ET CLAMANTE CONSCIENTIA^(٣) أن كل وعي هو فعل في الخارج ، جهد للتغلب على المقاومات : فالتجربة الباطنة لا تعطينا إذن أي جوهر ، بل فقط قوة إيجابية ، فردية ، متكافئة مع الحد السلبي الذي تفعل فيه حاضراً ؛ فلا وجود لذات بلا موضوع ، ولا لموضوع بلا ذات ، وهذه ليست ، كما لدى الألمان ، قضية كلية ، وإنما تعبير عن تجربة فردية غير قابلة للإيصال ؛ وما الموضوع إلا المقاومة التي لا تحتل فصماً عن القدرة . ومن جهة أخرى ، يؤول مين دي بيران تلك الواقعة الأولية ، ضد المألبرانش وهيوم والإيديولوجيين ، على أنها معاناة مباشرة لفعل عليّ فعّال ؛ « إنني أحتكم إلى الحس الصممي لكل إنسان في حالة اليقظة والوعي ، أو COMPOS SUI^(٤) ، لأعلم هل يشعر أو لا يشعر بجهد الذي هو العلة الفعلية لهذه أو تلك من الحركات التي يشرع بها أو يعلقها أو يوقفها أو يواصلها كما يشاء ولأنه يشاء ؛ وهل لا يميز جيداً التمييز هذه الحركة من حركة أخرى يستشعرها أو يدركها في أحوال أخرى وكأنها تتم بلا جهد أو ضد إرادته، من قبيل الحركات التشنجية للعادة؟ » (طبعة نافيل، م ٣، ص ٤٦٤). ويرى مين دي بيران أن أعم اعتراض لمألبرانش على فعالية الجهد الإرادي هو ما نحن عليه من جهل بالآلية المعقدة للكيفية التي تحدث بها حركة عضلية ما (م ٣ ، ص ٥٠٨ - ٥٠٩) ؛ فكيف لنا أن نكون نحن علة حركة ، على حين أننا لا نحوز أية فكرة واضحة ومتميزة عن شروط وجودها ؟ أفلا نكون والحال هذه كمن يريد أن يعطي العقربين في ميناء الساعة الحركة المراماة بدون أن يعرف آلية صنع الساعة ؟ إن قوة الاعتراض تتأتى من أننا نحاول أن نتمثل بالخيال علاقة الأنا بالجسم على أنها كعلاقة الساعاتي بالساعة ؛

(٣) باللاتينية في النص : يعلم يقيني ويضمير مطمئن. «م».

(٤) باللاتينية في النص : سيد ذاته تماماً. «م».

والحال أن تلك العلاقة تحديداً غير قابلة للترجمة إلى الخيال : فهي علاقة الأنا ، الذي يستشعر نفسه حراً في جهده ، بالحركة التي يحدثها : ولا يزيد اعتراض مالبرانش عن أن يكون مؤداه ما يلي : إن الإرادة لم تخلق لذاتها جسمها ووسائل فعلها . يعتقد مين دي بيران إذن أن له الحق في أن يجيب أيضاً عن تحدي هيوم الذي كان طلب أن يريه أحدهم فعلاً فعالاً في راقعة واحدة على الأقل من وقائع التجربة^(٥) : فمثل هذا الفعل يمكن تبينه مباشرة بدون أي دليل جدلي وبدون أي استقراء في الجهد الإرادي ؛ لكن بيت القصيد ، في موضوع كهذا ، ليس الإثبات ، بل تهية ذهن وحذف الأحكام المسبقة التي تحول دون الأخذ بوجهة النظر التي ينبغي أخذها لملاحظته .

على أن المعنى البيراني عن الجهد يتصف بقدر من الخصوصية : فلفظ الجهد يوحي بطبيعة الحال بحالة سيكولوجية استثنائية ، غير متصلة ، توقف لحين وجيز نسبياً من الزمن مجرى الوعي ؛ والحال أن الواقعة الأولية التي يطلق عليها بيران هذا الاسم تكون حاضرة ما دام الوعي موجوداً ، أي طوال حالة اليقظة ؛ وهذه واقعة ثابتة نسبياً ومطابقة لذاتها . ولنذكر أن مين دي بيران كان من أوائل الذين أبرزوا للعيان تعدد الحركات الإرادية التي تشترط كل معرفة ، وقبل كل شيء المعرفة عن طريق الحواس ؛ وإنما بفضل جهاز العين العضلي يمكن أن تبقى إدراكاتنا البصرية متميزة ؛ ولأن جهازاً

(٥) بخصوص نقد هيوم، انظر على الأخص اجوبة عن الحجج ضد الإدراك الواعي المباشر لرابطة عليية بين الإرادة الأولية والحركة وعن اشتقاق مبدأ عليية كلي وضروري من هذا المصدر : - RÉPONSES AUX ARGUMENTS CONTRE L'APERCEP-TION IMMÉDIATE D'UNE LIAISON CAUSALE ENTRE LE VOULOIR PRIMITIF ET LA MOTION ET CONTRE LA DÉRIVATION D'UN PRINCIPE UNIVERSEL ET NÉCESSAIRE DE CAUSALITÉ. طبعة كوزان، م ٤.

معقداً يمكن أن يحدث الأصوات حسب الإرادة يمكن للسمع أن يلعب دوراً من الطراز الأول في معرفتنا بالعالم الخارجي وعلى الأخص بأقراننا ؛ وليست الوظيفة المباشرة للعلامة ، حسب مين دي بيران ، تمثيل مجهل صفات الموضوع ، بل أن تقدم ، لأنها حركة إرادية ، نقطة استناد ثابتة ، وشاغرة على الدوام من حيث هي تحقق من العمل السابق ؛ هناك إذن ، طوال حالة اليقظة ، توتر متواصل ومتغير ، تغذيه الإرادة ، لكل أجهزتنا العضلية أو لجزء منها ؛ والجهد كما يفهمه بيران لا يشير إلى غير هذه الفاعلية الإرادية .

إن احتكام مين دي بيران الدائم إلى التجربة الباطنة لا يمنع أن تترك نظريته في الجهد عدة مسائل معلقة بلا حل . ففكرة قوة فوق عضوية تتحول إلى طاقة عصبية ، أو تولد على أية حال الطاقة العصبية اللازمة لتقلص العضلة ، ليس الوضوح بحال من الأحوال من صفاتها ؛ ويظهر أنها لا تعدو أن تكون قوة محدودة ، وكيميتها تبقى على الدوام واحدة بالإضافة إلى كل فرد ؛ وإن يكن ثمة من تقدم ، فليس فيها ، وإنما في أفاعيلها ؛ ذلك أن الحركة الأولى التي تنتج عنها يمكن أن تصير ، بفعل العادة ، أكثر سهولة وتلقائية وآلية ، بحيث تترك تلك القوة شاغرة لحركة أخرى ؛ وهكذا تتراكب فوق الآليات المتكونة أفعال جديدة ؛ لكن يلوح أن مقدار القوة في الفعل الأول الأكثر بساطة ، كالشم الإيجابي مثلاً أو لجلجة الطفل الأولى ، لا يقل عن مقدارها في الفعل الأكثر تعقيداً الذي يستفيد فقط من الآليات المتكونة من قبل . وغامضة أيضاً هي الشروط التي يحدث فيها الشعور بالجهد ؛ فمقاومة العضلة تُستشعر في اللحظة عينها التي تحدث فيها ، وكأن الشعور يتبع مسار التيار العصبي ؛ ولو كان أمبير هو المعنى بالأمر لكان حرص على التمييز بين الشعور بالقوة التي تُنفق وبين الإحساس العضلي نفسه ، وهو بصفته هذه إحساس ناقل ولا يتميز عن الإحساس الذي يحدثه تقلص عضلي مستقل عن الإرادة ؛ أما مين دي بيران فلا يريد

التسليم بذلك : « إن التقلص الأول يُستشعر على أنه معلول مباشر لقدرتي ، على نحو متميز أتم التمايز عن التقلص غير الإرادي » .

تطالعنا هنا كثرة من الألفاظ تتأتى من أن عدة ظاهرات فيزيولوجية هي في حقيقتها واحدة (إحداث الحركة بسائل عصبي آتٍ من المركز) تُؤوّل تأويلاً متبايناً تبعاً لنسبة هذا السائل العصبي إلى أصل عضوي أو فوق عضوي ؛ ويبقى عسيراً للغاية ربط التجربة الباطنة بالوصف الفيزيولوجي .

إن معنى هذه الصعوبات سيتجلى لنا بقدر أكبر من الوضوح إذا أخذنا في اعتبارنا أن هدف مين دي بيران في مذهبه هو الهدف الذي كانت تطرحه عليه حياته الداخلية : قهر القدر الفيزيولوجي أو على الأقل الالتفاف عليه . ومعلوم لدينا كم كان مين دي بيران يناهض تعريف دي بونالد الشهير للإنسان : عقل تخدمه أعضاء ؛ فالإنسان بالأحرى ، وفي شطر واسع من حياته ، عبد لبدن يصنع هناءه أو شقاءه بغير إرادته هو ؛ والمطلوب هو أن نعرف ما إذا كان فعله الذاتي قادراً على الاندماج بالبدن ، وعن أي سبيل وإلى أي حد ؛ وحسب الفروض الأثرية للقرن الثامن عشر ، ليس ثمة من سبيل إلى ذلك عن طريق تقدم باطني في التعقيد يكون من شأنه أن يغير الحياة الحيوانية تدريجياً إلى حياة عاقلة ، وإنما فقط عن طريق انقلاب لامتوقع ينضوي معه « مركز النفس الحاسة (المركز المحرك) تحت زعامة القوة الحرة التي هي ماهية النفس الإنسانية ، ويصير تابعاً لها على نحو يتفقد معه تحت تأثيرها جميع عمليات الحيوان العضوية » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٤٧٧) ؛ وهذه القوة المستمدة قانونها من ذاتها SUI JURIS ليس لها من خارج أو سابق يستحدثها (تماماً كما أن الحالة الاجتماعية لدى روسو ليست كاملة بذرياً في الحالة الطبيعية ، بل مردها إلى المبادأة المطلقة للعقد) . إن الإنسان مزدوج : -SIMPLEX IN VITALITATE, DU-

PLEX IN HUMANITATE^(٦) ؛ لكنه ليس عقلاً تخدمه أعضاء ، بل حيوان عاقل .

إن ما حمل على الاعتقاد بوجود تقدم متصل بدءاً من الإحساس هو أن الحالات البسيطة المزعومة ، التي انطلق منها كوندريك ، كانت في الواقع أحوالاً مختلطة تتضمن سلفاً الحد المطلوب تفسيره ؛ فالإحساس الذي يتكلم عنه هو الإحساس المتواكب بوعي الأنا ؛ والحال أن التحليل البيراني يفصل عن الوعي الحساسية العضوية الخاصة ، التي لا يكون وجود لسواها لدى الحيوان أو لدى الطفل في الأسابيع الأولى من عمره ، قبل أن تتجلى لأول مرة قدرته العضلية . وقد شق عليه للغاية أن يقنع أمبير بوجه خاص بوجود تلك الإحساسات اللاشعورية ، اللاواعية ، العديمة الأنا ، التي يسميها بالإدراكات الأولية الغامضة في المذكرة التي وضعها في برجرارك (طبعة تيسران ، م ٥) ؛ آية ذلك أن الحساسية الحيوانية « واقعة ابتدائية ، تامة في جنسها » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٤٠٠) ، شأنها في ذلك شأن الجهد ؛ زد على ذلك أن الواقعتين الابتدائيتين هاتين تتراكبان بأوثق العرى في أبسط الإدراكات حتى إنه ليعسر للغاية تصورها مفترقتين ؛ « لهذا كانت لفظة الإحساس تحتوي دوماً بصورة ضمنية ولا منقسمة ووعي الذات الحاسة ، بحيث أنه لو حذفت هذه الذات لبدأ وكأن الإحساس يتلاشى معها » . ويستشهد مين دي بيران تكراراً ، إلهاماً منه لقارئه ، بعبارة كوندريك المشهورة بصدد الإحساس الأول الذي يقحمه على التمثال : « إن التمثال يصير رائحة ورد » ؛ فالواقعة الأولية المتمثلة بالحساسية العضوية هي السلبية المطلقة التي تجعل النفس تتماهى بالتناوب مع جميع الحالات التي تأتيتها من الجسم ، ومن هنا كان تعدد بلا رابط ؛ وتتضمن الحساسية العضوية ، فضلاً عن انفعال

(٦) باللاتينية في النص : أحادي في حيويته ، ثنائي في إنسانيته . دم .

اللذة والألم والاحساس ، الغريزة والاشتهاء والهوى وجميع الحالات التي لا وجود فيها لأنا سيد على ذاته ، وبالتالي لوعي ؛ وفي هذه الحياة الدنيا تكون التأثيرات متزامنة وأشبه بمجموعة من صور متلاشية (طبعة تيسران ، م ٤ ، ص ٢٠٢ ، الحاشية) ؛ أما في الحياة الإيجابية فالوقائع ، على العكس ، متعاقبة : ضرب من التشتت في المكان بينه وبين الفاعلية الدائمة المتصلة تصادر وتضاد . ومقابلة كهذه إنما ترتبط بالمذهب الحيوي لبوردو وبارتيه اللذين يقترب منهما مين دي بيران في بعض الأحيان غاية الاقتراب ؛ فعلى التقيض من ستال الذي كان يرى ، وفقاً للمثنوية الديكارتية ، أن مبدأ الظاهرات العضوية يكمن في النفس العاقلة بالذات ، كان بوردو يعتبر الحياة فاعلية قائمة بذاتها ومشاركة في الجوهر للبدن . فالنابض الحق للظواهر العضوية هو الحساسية ، تلك الخاصية الحيوية بامتياز ؛ يقول : « إن جميع عناصر الجسم الحي حساسة بماهيتها : والحياة إنما تكمن في ما لليف الحيواني من قدرة على الإحساس والتحرك من تلقاء نفسه^(٧) » ؛ وتلك هي عينها فكرة مين دي بيران الذي يعتبر « الحساسية » مبنوثة عبر المادة العضوية على وجه كامل بحيث لا تحتاج ، كيما تحدث ، إلى التركيز في جهاز عصبي ؛ وهذا ما جعله يدين القسمة التي أجراها يومئذ بيشا بين الحياة العضوية (كظاهرة الهضم) وبين الحياة الحيوانية (كتقلص العضلات المسماة بالإرادية) ؛ فعندما لا يكون تقلص العضلات مرده إلى الإرادة ، بل « كما في العادة وفي الانفعال أو التأثير إلى الارتباطات أو التجاذبات العضوية ، لا يكون شمة موجب لإدراجه في صنف متميز . وعلى هذا النحو يرتسم خط فصل نهائي بين الحياتين : الحياة الحيوانية والحياة

(٧) نقلاً عن بابيون : تاريخ الفلسفة الحديثة HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE ، م ٢٠ ، ص ٢٢٧ .

الانسانية .

إن الأنا الفاعل في جهده ضد الجسم الذي يقاومه هو ، عند مين دي بيران ، جرثومة حياة الانسان العقلية والخلقية برمتها . فهل هذه الواقعة الابتدائية ، واقعة التجربة الداخلية ، بعريها وبطابعها الفردي والشخصي ، كافية لتوليد كل العقل النظري والعملي بمبادئه الكلية ؟ لنستذكر أن هذا الشعور بأننا متوحد في طبيعة غريبة عنه تأدى بسينانكور ، في الفترة نفسها تقريباً ، إلى الدفاع عن الانتحار ، وبالفريد دي فينبي إلى السكنة الرواقية والمؤلمة لموت الذئب^(٨) . أما ما يجعل مين دي بيران ينحو منحى آخر فهو الشعور بالسيطرة التامة على الذات في المضمار - المحدود للغاية بكل تأكيد - الذي يفعل فيه الأنا : فيقين الانسان بأنه هو العلة هو ، بذرياً ، العقل كله : كتب إلى أمبير يقول : « بما أنني أعتقد أنه لا وجود لفكرة تعقلية أو لإدراك متميز أو لأي إدراك صرف لا يكون مرتبطاً أصلاً بفعل للإرادة ، فلست مستطيعاً أن أمنع نفسي من اعتبار الجهاز التعقلي أو المعرفي مرتكزاً ارتكازاً مطلقاً ، إن جاز التعبير ، على جهاز الإرادة ولا يختلف عنه إلا بالتعبير » (طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٤٠٠) . والبرهنة على هذه الدعوى هي من كبرى صعوبات البيروانية ؛ وقد أسلفت القول كم يؤكد على دور العناصر المحركة في الإدراكات ، وبصفة أعم على دور العلامات ، الطبيعية أو المؤسسة ، في الأفكار التعقلية . لكن هذا الجزء الإرادي من الظاهرة ، إلا يخص استعمالنا الشخصي للعقل أكثر مما يخص مضمونه الكلي ؟ إن استدلال مين دي بيران يعرج عندما تكون

(٨) موت الذئب LA MORT DU LOUP : قصيدة مشهورة نظمها الفريد دي فينبي عام ١٨٤٣ ، ودعا فيها الانسان الى أن يتمثل بالذئب عندما تازف ساعة تركه الحياة : فعليه ، كالذئب الذي سد عليه الصيادون المنافذ ، أن ينطوي على نفسه في رواقية مستوحشة وفي بسالة بدون أن يتلفظ بكلمة أو يبيكي أو يئن . دم .

بغيته تأسيس إثبات كلي من قبيل مبدأ العلية على معرفة عليتنا الخاصة في الفعل الإرادي : فكيف نستنتج من الفاعلية التي نستشعر أننا نمارسها بقاء الأنا في اللحظات التي لا يفعل فيها ؟ وأي تماثل مثير للشبهة هو ذاك الذي يتأدى بنا ، لأننا نحن أنفسنا علل ، إلى الاعتقاد بأن الأحوال التي نخبرها بدون أن نفعلها هي معلولات لعلّة خارجية عنا ؟ لقد كان الاستدلال يقتضي ، كيما يصح ، أن يتم أولاً التسليم بمبدأ العلية ، وهذا المبدأ عينه هو ما كان ينبغي البرهان عليه . والأمر بالمثل في ما يتصل بالمبادئ الخلقية التي يشق علينا أن نعرف كيف نبلغ إليها انطلاقاً من حرية الأنا المطلقة : فهنا أيضاً يولد الضمير لأننا نرى لدى الآخرين أشخاصاً مشابهين لنا ؛ وهكذا « تحد الدائرة الفردية نفسها بنفسها » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٣٥) ؛ ولكن لماذا هذا التماثل ؟ ربما لأنه كان يعسر على مين دي بيران في هذا الموضوع أن يبقى منطقياً مع نفسه بدون أن يصطدم بنزعة فردية كان يريد تحاشيها . فإن لديه انتروبولوجيا ليست على وفاق مع السيكلوجيا ؛ « لا يمكن لأي عامل ، بحكم العلاقة الانتروبولوجية ، أن يُرَدَّ إلى فرديته ؛ فما يعرفه أو يستشعره في ذاته يعرفه مع آخر أو بوساطة آخر . والعلاقة الانتروبولوجية تدخل كعنصر ضروري في وعي الأنا الإنساني » (م ٣ ، ص ٣٦) .

(٥)

فلسفة مين دي بيران الأخيرة

إن هذه الدعوة إلى ضرب من تواصل مباشر بين الأشخاص تبحث عن مرتكز للحياة الخلقية ، لا في المبادئ الكلية ، بل في علاقة من نوع جديد ، تجاوز حياة الفرد وتكون أشبه بواقعة أولية جديدة .

وفكر مين دي بيران يتجه ، كيما يبيلغ إلى الكلي ، لا نحو المذهب العقلي ، بل نحو المذهب الصوفي . فمئذ عهد المذكرة حول تحليل الفكر انضم إلى غاسندي ليرد على ديكارت ، في مدعاه بأنه واجد الفكر العاري من خلال تأمل الكوجيتو في الذات ، بأنه لا شيء يفعل في الذات وبأن لا فعل إلا في حد خارجي (طبعة تيسران ، م ٤ ، ص ١٩٤ - ١٩٦) ؛ ويضيف موضحاً : هذا على الأقل في أحوال البقطة العادية ؛ إذ في الأحوال الصوفية لا يعود ثمة وجود لغير الداخلية . هكذا تأتي الحالة الصوفية كواقعة ابتدائية غير قابلة للإرجاع لتحل بدقة محل الكوجيتو الذي خلط فيه ديكارت ، في رأي مين دي بيران ، خلطاً في غير محله بين الحياتين : الحياة الانسانية والعاقلة التي لا يمكن أن تكون إلا فعلاً في ما هو خارجي ، وحياة الروح . ففي الحالة الصوفية يحدث ذلك الاستغراق في الله الذي لا تعود النفس تحوز فيه من الشخصية مقداراً أكبر من ذاك الذي كانت تحوزه في الحياة الحيوانية ؛ وبذلك تكون الحياة الانسانية وسيطة بين الحياة الحيوانية ، التي ينحط اليها الانسان عندما يسلم قياده للأهواء ، وبين حياة الروح ، التي هي في آن معاً استقلال ذاتي مطلق وانصهار في الله ، على اعتبار « أنه لا يحدث شيء أخيراً في الحس والخيال إلا أن يريده الأنا أو أن توحى به القوة الإلهامية التي يستغرق فيها هذا الأنا » (طبعة نافيل ، م ٣ ، ص ٤١٩) : حياة الروح هي وحدها التي تضع إذن حداً لذلك الشعور بالعجز الذي يرهق مين دي بيران ، وتفصله عن التبعية للجسم ، وهو أمر ما كانت الرواقية المستندة إلى قوة الإرادة وحدها تستطيع بلوغاً إليه : فمرقس - أوراليوس يطبق على الحياة الثانية ما لا يصدق إلا على الثالثة . إن الروح هو في جوهره حب بالمعنى الروحاني المسيحي ، أي « الحياة الممنوحة للنفس كإضافة إلى حياتها الخاصة تأتيها من خارجها ومن فوقها » (م ٢ ، ص ٥٤١) ؛ والحب يخلق بين الأرواح علاقة مباشرة ومستقلة عن

العلامات . فحياة الروح ليست على اتصال بالجهد الانساني ؛ ولا سبيل إلى أن ترى النور إلا ابتداء من الله ، هو لنفسنا ما نفسنا لجسمنا ؛ وإلى جانب الفاعلية الخاصة للنفس ، فإن لها ملكات وعمليات مرجعها إلى مبدأ أسمى منها ، وهذه العمليات تجري في أعماقها ويغير درايته ؛ ... حدوس تعقلية ، إلهامات ، حركات فوق طبيعية تقع فيها النفس بتمامها ، وقد تجردت عن نفسها ، تحت تأثير فعل الله ، (م ٣ ، ص ٥٤٩) . وفكر مين دي بيران تتوجه هنا نظرية في النعمة .

إن الحيات الثلاث ، الحيوانية والإنسانية والروحية ، مستقلة إذن ؛ يكتب م. تيسران يقول : « ليس ثمة من انتقال منطقي أو ميتافيزيقي من واحدتها إلى الأخرى ؛ وجل ما في المستطاع معاينة وجودها لا تفسيره »^(٩) . لكن هناك بالمقابل اتصالية تامة في موقف مين دي بيران الذي وجد في حياة الروح ذلك الانتصار على القدر الفيزيولوجي الذي نشده عبثاً من الارادة .

(٦)

١. م. أمبير

لدى أمبير أيضاً يُستبدل تصور الإيديولوجيين التبسيطي بنظرية في العقل أكثر تعقيداً بكثير . وأندريه - ماري أمبير (١٧٧٥ - ١٨٣٦) هو الفيزيائي الذي اكتشف في عام ١٨٢٠ قانون الكهرطيسية ، وكان رئيساً للجمعية المسيحية ، وهي جماعة صوفية ليوننية تأسست عام ١٨٠٤ ، ومراسلاً لمين دي بيران ، وقد وجه إليه

(٩) انتروبولوجيا مين دي بيران L'ANTHROPOLOGIE DE M. DE BIRAN ، ص ٢٩٧ .

من ١٨٠٥ إلى ١٨١٢ رسائل هي بمثابة مقالات تامة بكل ما في الكلمة من معنى في تصنيف الظواهرات السيكلوجية ؛ وكان من أوسع مفكري عصره أفقاً ، ومن أقلهم استعباداً للسياسة وللدرجات الفلسفية العابرة التي جعلت كثرة من مفكري العصر يبدون وكأنهم أصابهم مس ؛ وقد شق طريقه بجهده الخاص وبصورة مستقلة عن كل تأثير مباشر إلى التقليد الفلسفي الذي يعيد ربط تحليل الذهن بتحليل طرائق العلم الوضعي ؛ وكان علاوة على ذلك صاحب نفس مرهفة يتهيب أصدقائه الليونيون أن تعصف به الحماسة : «إن نفسه المضطربة لا تسمح له بأن يلزم حداً وسطاً» . هذا ما كتبه بالانش حينما رجع أمبير في عام ١٨١٥ إلى الإيمان المسيحي بعد أحد عشر عاماً من الكفر وصرح بقوله : « كل ما حولي يبشرني بعصر ديني عظيم ، لكنني آسي إذ أفكر بأنني لن أعيش بما فيه الكفاية لأرى تباشيره ولأحكم كيف سيكون » (١٠) .

معلوم لنا عظم المكانة التي كانت تتبوأها يومئذ في العلوم ، وبخاصة منها العلوم الكيميائية والطبيعية ، طريقة التصنيف ؛ فقد كان هناك إجماع ، خلافاً لما ذهب إليه بعض الاتجاهات في القرن الثامن عشر ، على أن مسألة أصل الموجودات لا يجوز أن تأتي إلا بعد مسألة تصنيفها ، هذا إن لم يكن واجباً إرجاؤها نهائياً ؛ فالأنواع الثابتة كما قال بها كوفييه في التاريخ الطبيعي تناظر الأجسام البسيطة في الكيمياء والملكات غير القابلة للإرجاع كما قال بها الفلاسفة الاسكتلنديون . والروح هو ما أدخله أمبير على العلوم الفلسفية ؛ وقد اشتهر بوجه خاص بتصنيفين اثنين : تصنيف الظواهرات السيكلوجية ، وقد وضعه - وما ونى يتقحه - في مراسلاته مع مين دي بيران ، وتصنيف

(١٠) انظر نيات : المنابع الخفية للرومانسية LES SOURCES OCCULTES DU ROMANTISME ، ص ٢٢٦ .

للعلوم عرضه في محاولة في فلسفة العلوم او عرض تحليلي
لتصنيف طبيعي للمعارف الإنسانية قاطبة -
ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES OU EXPOSITION ANALYTI-
QUE D'UNE CLASSIFICATION NATURELLE DE
(١٨٣٤) TOUTES LES CONNAISSANCES HUMAINES
وقد أشار إلى أهمية التصنيف الأول عندما ارتأى أن « تصنيفاً جيداً
لتلك الظواهر هو الوسيلة الوحيدة لرفع علم النفس إلى مستوى سائر
العلوم ، وللتوفيق بين الآراء المتضاربة - الناجمة عن عدم التفاهم -
لأولئك الذين يعنون بهذا العلم ، وذلك عن طريق إمدادهم بالوسيلة
اللازمة لتوضيح أفكارهم وكذلك بالوسيلة اللازمة للتوصل يوماً إلى تكلم
لغة واحدة» (١١) .

بيد أن تصنيف الواقعات السيكولوجية يركز هو نفسه على
أطروحة جديدة كل الجدة ومستقلة تمام الاستقلال عن مين دي بيران
الذي لا يدين له أمبير على أي حال بدين كبير إلى الحد الذي يشاع
بصفة عامة ؛ وهذه الدعوى ، التي ادعى لنفسه ثلاث مرات أصالتها (١٢) ،
تهيمن على تصنيفه . وهي لا تتصل بعلم النفس بقدر ما تتصل بفلسفة
العلم . ونقطة انطلاقها هي المقابلة الأفلاطونية - الديكارتية بين
الشمس « المحسوسة » والشمس « المعقولة » : « إننا لا نعرف إلا
بانطباعاتنا العالم الفينوميني ، حيث يكون وجود الألوان في
الموضوعات ، وحيث قطر الشمس قدم واحدة ، وحيث الكواكب تسير
بعكس البروج ، إلخ ؛ والفيزيائيون والفلكيون يتصورون عالماً نومينياً
شرطياً ، الألوان فيه إحساسات تستثيرها في الموجود الحاس بعض
الأشعة ولا وجود لها إلا في هذا الموجود ، وحيث قطر الشمس

(١١) الأعمال الكاملة لمين دي بيران ، طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٤٠٦ ، رسالة ٢٧ أيلول

١٨٠٧ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٥٠١ ، ٥٠٦ ، ٥٥٠ - ٥٥١ .

٥٠٧٠٠٠ فرسخ ، وحيث الأرض شبه كرة مسطحة تدور حول الشمس ، وحيث الكواكب تتحرك دواماً في اتجاه واحد ، إلخ » (طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٣٦٨) . فما يمكن أن يكون أصل هذا البناء العقلي ؟ لقد كان أمبير على وفاق مع وسطه الفلسفي في نبذ الدعوى الكوندياكية عن الإحساس المحوّل ، تلك الدعوى التي ترد كل فكرة ، عن طريق سلسلة من المطابقات ، إلى المحسوس . بيد أن الاعتبارات التي يتقدم بها ضدها مغايرة تماماً لاعتبارات أصدقائه ؛ فهؤلاء ينتبذونها لأن الإحساس ، باعتباره سلبياً ، لا يفسر الوقائع الإيجابية للنفس ؛ وبالمقابل كانوا على أتم استعداد ، ومين دي بيران على رأسهم ، للقبول بنظرية الاستدلال الذي يرد هذه العملية إلى سلسلة من المطابقات ؛ والحال أنه هنا تحديداً يكمن ، في نظر أمبير ، ضعف كوندياك الحقيقي ؛ وأمبير يعارض تلك « النظرية السخيفة » ، « كاذب ما اخترعه بنو الإنسان قط وأسخفه » ، يعارض « بلاهات كوندياك » و « المطابقة السخيفة » تلك (طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٥٠٦ ؛ ٥٠٠ ؛ ٥٢٠ ؛ ٥٢١) بالاستدلال العلمي الواقعي ، بالاستدلال التقدمي الذي يكتشف جديداً ، بالاستدلال كما وصفه ديكارت ولوك ؛ وبينما يقرب الفلاسفة لوك من كوندياك ، ينحّي أمبير جانباً نظرية أصل الأفكار التي تباعد هذين الأخيرين عن ديكارت ليعيد إلى الأذهان أن تصور الاستدلال واحد لدى لوك وديكارت ؛ فعندهما كليهما ترتبط كل حلقة من الاستدلال بالحلقة السابقة لها بصلة أو بعلاقة هي موضوع لحدس ؛ والاستدلال بتمامه يتألف من سلسلة متتالية من حدوس علاقات ، كل حدس منها تقدم ؛ ويكون هناك حكم « حينما يأتي عنصر جديد (علاقة أو إضافة) ليزيد في حجم الزمرة بانضمامه إليها » (المصدر نفسه ، ص ٥١٨) .

ما طبيعة هذا الحدس ؟ هنا أيضاً سيعارض أمبير النظرية اللاهوتية ، المتولدة من تحليل الفكر المشترك ، برؤية عالم : فالحكم

عند كوندياك مجموعة أفكار متشابهة ؛ فهو يركز إذن على المقارنة بين
 حدين ويتوقف على طبيعة الأشياء المقارن بينها ؛ فالحكم يتغير عندما
 تتغير الأشياء . والحال أن الرياضي يعرف علاقات من نوع مغاير
 تماماً ، لا تتغير ، حتى وإن تغيرت كل التغير حدود العلاقة . لنفرض
 مثلاً أنني تصورت علاقة تشابه بين ورقتين من شجرة برتقال . فإذا
 أبدلت إحدى الورقتين بزهرة ، فإن العلاقة بين لون الورقة ولون الزهرة
 لن تعود في هذه الحال هي نفسها التي كانت قائمة بين الورقتين اللتين
 قارنت بينهما من قبل . ولكن ذلك لا يصدق على علاقات الوضع والعدد .
 فإذا تصورت غصناً موضوعاً بين غصنين آخرين ، ثم أبدلت الأغصان
 الثلاثة ، أو غصناً واحداً منها أو غصنين بأوراق أو بثمار ،
 فإن ما سيقع عليه نظري عند تأملي في هذه الإحساسات
 الجديدة هو علاقة عدد أو علاقة وضع أو علاقة شكل مستقلة عن
 طبيعتها ، (المصدر نفسه ، ص ٤٧٧) . هكذا تكون قد كشفت
 أنماط من الاتحاد أو النظم COORDINATION مستقلة أتم
 الاستقلال عن الانطباعات الحسية التي تكون متحدة وإياها في الإدراك
 العادي : امتداد ، ديمومة ، عليّة ، حركة ، عدد ، لانقسامية ، وغير
 ذلك من علاقات من هذا الجنس منها تتولد المسلمات أو القضايا الأولى .
 إذا تذكرنا الآن ذلك « العالم النومي » المكتشف من قبل الفلكي
 والفيزيائي ، رأينا أنه متألف من حدوس بتلك العلاقات ، مستقلة عن
 الانطباعات ؛ والتمييز بين هذه الانطباعات وهذه العلاقات هو هو التمييز
 الذي كان يجريه الديكارتيون ولوك بين الكيفيات الثانية التي تعود إلى
 الأنا وحده وبين الكيفيات الأولى التي تعود إلى الواقع في ذاته . وكل ما
 هنالك أن ديكارت ، إذ أصاب بإجرائه ذلك التمييز ، ما استطاع أن
 يبرره . ويعتقد أمبير أنه مستطيع ذلك حالما يثبت أن تلك الكيفيات
 تشير إلى أنماط اتحاد مستقلة عن الأشياء المتحدة ؛ وعندئذ يكون
 مساعاً تماماً إبدال الفينومينات المنعقدة فيما بينها أو أصر تلك العلاقات

بنومينات تقوم بينها العلاقات نفسها ؛ فقوانين نظم النومين هي عينها قوانين نظم الفينومين . بيد أن النظريات الفيزيائية ، كما يتصورها أمبير ، لا تمتّ مع ذلك بصلة إلى فيزياء ديكارت القبلية ؛ فهو إذ يسلم بوجود قوانين للنظم يشبهها هو نفسه بمبادئ كانط التركيبية القبلية ، لا يرى في هذه القوانين سوى مواد نظريات العالم الفيزيائي ؛ غير أن هذه النظريات مشابهة في كل نقطة من نقاطها لفروض بطليموس أو كوبرنيكوس الفلكية ، هذه الفروض التي نستطيع أن نجعلها قريبة الاحتمال للغاية فحسب ، بمقارنتنا بين ما يفترض أن ينتج عنها وبين ما نلاحظه ونرصده فعلاً .

إن دعوى أمبير تعارض أيضاً ، حسب تصوّره ، دعوى كانط ؛ فطبقاً لتأويل عصره ، كان يرى في كانط صاحب مذهب ذاتي أكّد أن قوانين النظم أو المقولات لا وجود لها إلّا في الأنا وبالإضافة إليه ، ولا تصدق إلّا على الظاهرات (الفينومينات) ؛ لكنه ارتأى أيضاً أن جميع علماء النفس الذين جعلوا علاقات النظم تلك تابعة للانطباعات الحسية ، أو حتى أولئك الذين جعلوها تابعة (صنع مين دي بيران بالنسبة إلى قانون العلية) للتجربة الداخلية ، لا يمكنهم أن يتحاشوا مطبّ الكانطية ؛ فصحيح أن هناك علاقات تتبع لطبيعة الحدود المقارن فيما بينها ، وتتلاشى معها ، وهي علاقات التشابه ؛ ولكن ليس هذا هوشأن العلاقات المستقلة عن طبيعة حدودها ، وغير المرتبطة إطلاقاً بالظواهر التي يكون أول ظهورها فيها .

إن هذه لدعوى في المعرفة العلمية قابلة للفصل عن كل ما عداها ؛ وهي التي تتحكم ، كما سنرى ، بالتصنيف السيكولوجي . فقد كان مين دي بيران سلّم بتميز بين الظاهرات السلبية ، التي لا يدركها الأنا إدراكاً واعياً ، وبين الظاهرات الإيجابية ، التي تتولد مع الجهد العضلي والتي ربط بها لا الإرادة وحدها ، بل كذلك العقل . ويسلم أمبير بهاتين القسمتين ، ويسميها النسق الإحساسي والاستبصار

ÉMESTHÈSE OU AUTOPSIE، لكنه يتصورهما على غير ما يتصورهما مين دي بيران : فهو يسلّم بأن النسق الإحساسي معرفة حقيقية بالأحوال الفعلية التي يتم نظمها بالتقارن ؛ أما الاستبصار فينضاف إلى هذه المعرفة باعتباره معرفة جديدة ، معرفة عليّة الأنا المدركّة في الجهد العضلي (هو لا يريد أصلاً أن يخلط بين الإحساس العضلي بحصر المعنى ، أي الإحساس المتموضع في العضلة ، وبين الشعور بالجهد) ؛ وفي تلك اللحظة يتولد الحمل : حمل القوة على الأنا ، وحمل المقاومات التي تلاقيها هذه القوة على الأشياء الخارجية . بيد أنه يضيف إلى هذين النسقين نسقين آخرين ، يتيح الاستبصار إمكانيتهما ، لكن بدون أن يختلطا به ، وهما النسق المقارن أو المنطقي ، وقوامه في تكوين الأفكار العامة والأصناف بالتشابه ، وفوقه الرؤية التركيبية SYNTHÉTOPSIE أو الحدس بالعلاقات المستقلة عن حدودها . هذه الرؤية التركيبية تجد العلاقات - التي هي حدس بها - في الأنساق الثلاثة السابقة ، وإنّما مختلطة بالظواهر التي تعزلها عنها ؛ ففي النسق الأول الامتداد ، وفي النسق الثاني العلية ، وفي النمط الثالث العلاقات التصنيفية . ويشتمل النسق الأول على مسلّمات ، هي المسلمات الرياضية من قبيل : للمكان أبعاد ثلاثة ، والحدس هو الذي يعطيها ؛ ولكن ذلك يصدق على النسقين الآخرين ؛ وفي النسق الثاني يكون التقرير الذي من قبيل : الجهد علة الحركة المحدثة في الذراع ، مثله مثل التقرير السابق ، معطى حدسياً ومسلّمة ؛ وفي النسق الثالث تكون مبادئ المنطق الأرسطي من قبيل : ما يصدق على الجنس يصدق أيضاً على النوع ، ولكن ليس بالعكس ، عبارة عن مسلمات كذلك . غير أن تعيين النومينات يغدو ممكناً في كل مرة يحدس فيها الذهن بأنماط نظم مستقلة عن الأشياء ؛ وقد رأينا مثلاً على ذلك في النظريات الفيزيائية ؛ والحال أننا لا نستطيع أن نتصور بخصوص الأنا النومي ، في علاقته بالأنا الفينوميني ، نظرية تضاهي

في القيمة النظرية الفيزيائية ؛ فالأنا الفينوميني هو الأنا المؤقت ،
المدرّك في أفعال الجهد العابرة ؛ لكن علاقة العلية ، المعزولة عن
الظاهرة ، التي تتجلى فيها ، توصلنا إلى أنا دائم يبقى بعد زوال الشروط
الخاصة لتظاهره الراهن .

من الجلي أن الحد الأخير في هذا التصنيف ، أي الرؤية
التركيبية ، يتحكم بكل الباقي ؛ ويتبين لنا ، من خلال الرسائل المتبادلة
مع بيران ، كيف أن الأصناف الثلاثة الأولى ، المحلّة أولاً بحد ذاتها ،
تتعيّن شيئاً بعد شيء في علاقتها بالرؤية التركيبية ؛ وأجلى ما يكون
ذلك في الصنف الأول الذي ما شاء بيران أن يدرج فيه سوى ظاهرات
وجدانية ، لا يدركها الأنا إدراكاً واعياً ، بينما يرى فيها أمبير معرفة
متضمّنة نظماً للحدود ؛ آية ذلك أنه يريد أن يجعل منها نقطة انطلاق
للمعرفة ؛ نوميئات في الفيزياء ؛ كذلك فإن الجهد ، بدلاً من أن يبلغ إلى
الوجود الواقعي للأنا ، كما عند مين دي بيران ، ليس له إلا قيمة
ظاهرة ، مما يترك الطريق مفتوحاً أمام النظرية الميتافيزيقية في الأنا
الدائم . والحق أنه كان من العسير أن يتفاهم الرجلان : فييران أتجه
دوماً نحو التحليل الداخلي ، وأمبير نحو شروط المعرفة العلمية .

لا يجوز إذن أن تأخذنا الدهشة للوشيجة الوثيقة بين هذا
التصنيف السيكلولوجي ، وهو تصنيف لمكات النفس التي عن طريقها
تستفاد العلوم ، وبين تصنيف العلوم في المحلولة في فلسفة العلوم .
فاقتناعاً منه بأن قوانين التصنيف مستقلة عن الموضوعات المصنّفة ،
ينقل إلى مضمار هذه المسألة مناهج كوفييه وجوسيو ، لا بحثاً منه ،
صنيع المتقدمين عليه ، عن جدول تراتبي للأجناس المشتملة على
أنواع ، بل ليدخل فوق الأجناس الفصائل والرتب والشُعَب والممالك .
والمملكتان هما العلوم الكوسمولوجية التي تدرس الطبيعة الخارجية ،
والعلوم المعنوية NOOLOGIHUES التي تدرس الإنسان العقلي .
وتنقسم العلوم الأولى إلى شعبتين ، رياضية وفيزيائية ، والعلوم الثانية

إلى علوم طبيعية وعلوم طبية . وتنقسم العلوم المعنوية إلى علوم معنوية بحصر المعنى (وتنقسم بدورها إلى علوم فلسفية [علم النفس ، علم الوجود ONTOLOGIE ، علم الأخلاق] وعلوم معنوية عملية [ومنها دراسة الفنون TECHNETHÉTIQUE ، ودراسة الأدب GLOSSOLOGIE []) وإلى علوم اجتماعية ، وتنقسم بدورها إلى علوم إثنولوجية (علم السلالات البشرية ، علم الآثار ، علم التاريخ) ، وإلى علوم سياسية .

لقد كان من المفروض ، بحسب تصور أمبير ، أن يقدم هذا التصنيف أساساً لـ « موسوعة منهجية حقاً تترابط فيها جميع فروع معارفنا ، بدلاً من أن تتشتت وفقاً للتسلسل الأبدي » (محاولة في فلسفة العلوم ، ص ١٨) ، وأساساً كذلك لعلم تربوي عقلي يميز القسم الابتدائي للعلوم من القسم الأعلى .

(٧)

نشر الكانطية في فرنسا

رأينا لدى مين دي بيران وأمبير أثراً من الانطباع الذي تركته في فرنسا ثورة كانط الفلسفية ؛ وقد ذاعت المعرفة بهذه الثورة رويداً رويداً . فقد نشر شارل فيلييه عام ١٨٠١ فلسفة كانط أو المبادئ الأساسية للفلسفة المتعالية PHILOSOPHIE DE KANT OU PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE ؛ وكتب في العام نفسه تقريراً برسم بوناپرت حول الموضوع نفسه ؛ وقد صوّر فيه كانط بوجه خاص في صورة قاهر التجريبية الذي وضع الحرية والأخلاق ، بفضل نظريته في المعرفة ، فوق كل انتقاد^(١٢) ؛ وألقى على عاتقه مهمة إصلاح فكر الفرنسيين وأخلاقهم . وفي العام نفسه أيضاً صدرت ترجمة فرنسية

للكتاب وضعه كنكر بالهولندية (محاولة في عرض مقتضب لنقد العقل الخالص) ، تولى التعريف بها دستوت دي تراسي في السنة التالية في مذكرة إلى أكاديمية العلوم الأخلاقية شرحها وعلق عليها دونو . ومن فيلّيه اقتبست مدام دي ستال معطيات الفصل الذي وضعته عن كانط في كتابها عن ألمانيا DE L'ALLEMAGNE .

في عام ١٨٠٩ ، وفي مقال عن الوجود وعن آخر مذاهب الميتافيزيقا التي ظهرت في ألمانيا ، تكلم فريدريك آنسيون ، العضو في أكاديمية برلين ، عن صعوبة عرض المذاهب المشار إليها في لغة لا تحتمل أدنى قسرولا تصلح لقلب الكيفيات أو الأحوال أو الأفعال إلى جواهر أو إلى موجودات ، وهو تحول ميسور ومألوف للغاية في كتابات الميتافيزيقيين الألمان . فهم إذ يضعون أداة التعريف أو التنكير أمام المصدر ، يغيّرونها . هو لامتعيّن أكثر اللاتعيّن في موجود متعيّن ؛ ويصعب أن يصدق المرء ، للوهلة الأولى ، مدى التأثير الذي كان لهذه القابلية ، النافعة طوراً والضارة أطواراً ، على الفلسفة ، وإنما في تلك الفترة نفسها اشتكى شلينغ من العزلة التي كان يعيش فيها الفلاسفة الألمان ، بسبب لغتهم . لهذا قد يجدر بنا أن نشير باقتضاب إلى الاتجاه الذي تمّ فيه مثل ذلك النقل العسير ؛ فبصفة عامة لم يعد كونه نظرة إجمالية على تاريخ الفلسفة تأخذ على عاتقها دمج المذاهب الألمانية في مأثور عام .

لقد رأى آنسيون نفسه نقطة انطلاق المسألة الفلسفية في مثنوية تترجم عن نفسها في عدة أزواج من الحدود المتناظرة : ذات / موضوع ، فكر / طبيعة ، حرية / ضرورة ، روح / مادة ، سيكولوجيا / فيزياء . وليست هذه المثنوية معنى مبنياً ، وإنما واقعة أولية ، أو

(١٢) انظر م. فالوا : تكوين التأثير الكانطي في فرنسا - LA FORMATION DE L'INF-

LUENCE KANTIANNE EN FRANCE ، ١٩٢٤ ، ص ٦٢ .

بالأحرى الواقعة الأولية التي عرفها ديكارت بالكوجيتو ؛ إذ « مع الشعور بالأننا يُعطى لي في الوقت نفسه الشعور بشيء ليس هو أنا » .
 وبما أن النظر العقلي هو الذي يفصل على هذا النحو بين العالمين ، فإن المسألة تغدو والحال هذه إعادة بناء الوحدة في الثنائية . وقد حاول ديكارت ولوك ذلك ، بنفيهما أحد الحدين ؛ فنظرية ديكارت تجعل من الوعي بالعالم الواقعي نتيجة للمبادئ المباطنة للذات ، وتقوّت بالتالي الواقع ؛ وتجريبية لوك تقوّت كلية المبادئ بردها المعرفة إلى العالم الخارجي ؛ وأخيراً يأتي كانط ليبقي على الحدين مترابطين ؛ فعنده « نجد أن صور الإحساس ومعاني الفهم وأفكار العقل ترتبط بالحدوس باتحاد سري ، غامض ، غير مفهوم ، وتولّد حقيقة التجربة » ؛ وليس في هذا ، في نظر آنسيون ، حل للمسألة ، وإنما وضع بالفعل لما هو بالسؤال ؛ فلماذا يكون الجزئي والجائز والمتقلب في جانب الموضوع ؟ ولماذا يكون الضروري والكلي في جانب الذات ؟ لا يذكر كانط عن الأمر شيئاً ، بل يدعنا أسرى دُورٍ : « إذا طلبت الوجود الواقعي ، فعليك بالموضوع الذي يردك إلى الذات ؛ ومتى ساءلت الذات ، ردتك إلى الموضوع . فلكانهما كليهما مدينان غير مليونيين اتفق رأيهما على الهزء من دائنهما ، وكل ما يعطيانه في نهاية المطاف سفتجة مسحوبة على طرف ثالث ، اعتماده مربوط باعتمادهما ، واقعية التجربة » .

إن الفلسفات بعد الكانطية محاولات للتملص من المسألة بتجاوز الواقعة الأولى إلى ما هو أبعد منها ؛ وفيخته هو من يتحرى عن ذات مستقلة تمام الاستقلال ، عن أنا لامتناهٍ ؛ وشلينغ هو من يترأى له أنه بالغٌ ، بالحدس التعقلي ، إلى مطلق لا يكون ذاتاً أكثر منه موضوعاً ؛ وهو حل مستحيل لأنه « لا وجود فيما بعد الثنائية الابتدائية إلا لما هو مبهم ، أو بالأحرى لا نقع إلا على الخلاء التام » .
 هكذا قُدّمت الفلسفة الألمانية وكأنها أنجزت عملية الإحاطة

بالحلول الممكنة للمسألة الفلسفية ، وإن بغير نجاح . وبهذه الصورة
 قدّم دي جيراندو الكانطية في التاريخ المقارن للمذاهب الفلسفية
 HISTOIRE COMPARÉE DES SYSTÈMES DE PHYLO-
 SOPHIE (١٨٠٤) ؛ وذلك هو أيضاً تأويل مدام دي ستال في كتابها
 عن المانيا (القسم الثالث ، الفصل السادس) .

إن أمبير ، وهو من القلائل الذين عرفوا كانط من خلال أصدقائه
 الليونيين ، لم ينظر بعين الرضى إلى شروح فلسفته التي كانت متاحة
 للجمهور الفرنسي ؛ كتب إلى مين دي بيران يقول : « ليس عندك أية
 فكرة عن كانط إلا ما كان تاريخ المذاهب الفلسفية ومؤلف فيلّيه حاولا
 تحريفه لبواعث متضاربة ... وأنت تجعل مرجعك الوحيد عنه ، بلا
 تبصر ، ما قاله عنه السيدان دي تراسي ودي جيراندو اللذان عاملاه
 مثلما عامل كوندريك ديكارت وفي كثير من الأحيان لوك : فهما يلويان
 تعابيره ليقولاه عكس ما قاله ، (الأعمال الكاملة لمين دي بيران ،
 طبعة تيسران ، م ٧ ، ص ٥٢٠) .

ثبت المراجع

- I. - BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1800, fac-similé, 1955.
- P. M. SCHUHL, Xavier Bichat et la théorie de la prééminence de la main droite, *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 176 sq.
- II. - MAINE DE BIRAN, *Œuvres*, éd. P. TISSERAND, 14 vol., 1920.
- MAINE DE BIRAN, *Journal*, éd. H. GOUHIER, 3 vol., 1954 - 57.
- V. DELBOS, *Maine de Biran*, 1931.
- G. FUNKE, *Maine de Biran*, Bonn, 1947.
- III. - V. DELBOS, Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude, *Année philosophique*, 1911.
- IV. - G. LE ROY, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, 1937.
- R. VANCOURT, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, 1941.
- R. LACROZE, *Eléments d'anthropologie*, 1966.
- V. - H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, 1947.
- VI. - A. M. AMPÈRE, *Correspondance*, éd. L. DE LAUNAY, 3 vol., 1943.
- J. J. AMPÈRE, *Introduction à la philosophie de mon père*, 1855.
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, *Philosophie des deux Ampère*, 1866.
- VII. - B. MUNTEANU, *Episodes Kantien en Suisse et en France sous le Directoire*, 1935.
- L. BRUNSCHVICG, *Ecrits philosophiques*, 1951.

الفصل الخامس الروحانية الانتقائية في فرنسا

من قبيل رد الفعل على الإيديولوجيا ، وتحت التأثير المتضافر لمين دي بيران والفلاسفة الاسكتلنديين والفلسفة الألمانية ، تطورت في فرنسا ، ابتداءً من عهد عودة الملكية^(١) ، ميتافيزيقا روحية سعت إلى البلوغ إلى الماهيتين الروحيتين الكتيتين ، الله والنفس ، بدءاً من الملاحظة الداخلية . وكان أول رواهما لاروميغيير ودواييه - كولار .

(١) لاروميغيير

عُرف بيير لاروميغيير بكتابه دروس في الفلسفة LEÇONS DE PHILOSOPHIE (١٨١٥ - ١٨١٨) ، الذي ضمنه بالفعل دروساً كان ألقاها في كلية الآداب بباريس . وقد كتب في خطابه الافتتاحي الذي ألقاه في ٢٦ نيسان ١٨١٦ يقول : « بين جملة الأفكار الكثيرة التي هي موضوع العلوم الميتافيزيقية والأخلاقية ، ثمة بعض أفكار تتبع ، في ما يظهر ، لملكات مجهولة تختبئ ، في ما يظهر أيضاً ، في

(١) هو العهد الذي بدأ سنة ١٨١٤ ، مع سقوط نابليون وعودة آل بوربون إلى العرش ، وانتهى بسقوطهم عقب ثورة ١٨٢٠ . «م» .

أغوار كيانتنا . وهذه الأفكار ، التي هي النسخ المغذي للأذهان المغرورة بنفسها والمخيلات الجامحة ولفضول لا تخدم شعلته أبداً ، تبدت على الدوام وستتبدى أبداً عصية على كل فلسفة لا تقدر على رصدها وملاحظتها في منشئها وفي لحظة تولدها ، (الطبعة الثالثة ، م ١ ، ص ٣٦) . إن الفلسفة تُعرّف هنا بالاعتماد على منهج تحليلي يرد جميع أفكارنا إلى ملكات معروفة ومألوفة ، ويجرّد على هذا النحو بعضاً منها (أهي أفكار الخير والله والجمال ؟) من سرها ، بعد أن كان يظهر عليها ، قبل التحليل ، وكأنها صادرة عن ملكات مجهولة : وذلك هو واحد من مظاهر احتجاج الإيديولوجيا على الرومانسية الغازية .

إن لمنهج التحليل على آية حال وجهين : فإما أن يكون عماده الوصف ، أي التفريق بين سمات متناقضة ، وإن كان انتمائها إلى مصدر واحد ، ووصفها الواحدة بجانب الأخرى ؛ وإما أن يكون عماده الاستدلال ، أي النطق بجملة قضايا متطابقة يمكن أن نقتفي في كل قضية منها أثر فكرة واحدة ، من خلال التعابير المتباينة التي تتلبسها ، في نشوئها وتطورها . ويسير علينا أن نتعرف في هذا التعريف الثاني دعوى كوندريك المركزية .

لكن لئن لم يتصور لاروميغيير المنهج الفلسفي على غير ما يتصوره به كوندريك - وهو يترك له على كل حال شرف اكتشافه - فإنه يجري عليه بالمقابل تعديلاً عميقاً للغاية ؛ فهو يجعل نقطة الابتداء النشويّة لا الإحساس وحده ، وهو ملكة سلبية ، بل كذلك الانتباه ، وهو ملكة إيجابية ؛ ومن الانتباه يستولد المقارنة التي تكشف عن جميع العلاقات بين الأشياء وتكون منطلقاً للحكم والاستدلال . وهذه المطالبة بفاعلية روحية ، أصلية وغير قابلة للإرجاع ، إن تركت منهج كوندريك النشويّ بغير تعديل ، فإنها تدخل بالمقابل على المذهب اتجاهات جديدة كل الجدة ومطابقاً للبيرانية .

لم يكتب لاروميغيير ، الذي لم تنشر دروسه اليتيمة لعام ١٨١١

إلا عام ١٨١٥ ، دوام التأثير ؛ ومن مفارقات الأمور أنه لم يعد إلى ممارسة تأثيره إلا في أثناء عهد عودة الملكية ، وبفضل واحد من أشد وزراء العهد رجعية ، وهو فريسنو FRAYSSINOUS الذي علّق دروس فكتور كوزان وأغلق دار المعلمين عام ١٨٢٢ واستعان بلاروميغيير وتلميذه تورو THUROT ؛ فما كان يخشى الإيديولوجيين ، أعداء كانط وأعداء الفلاسفة الاسكتلنديين ، بقدر ما كان يخشى الروحانيين الجدد ؛ بيد أن عودة النفوذ تلك توقفت مع سقوط فريسنو في نهاية عام ١٨٢٧

(٢)

رواييه - كولار

درّس بول روييه - كولار (١٧٦٣ - ١٨٤٣) في كلية باريس من ١٨١١ إلى ١٨١٤ . وقد تولى حَكَمَ ، يكاد يتعذر الطعن فيه ، إعطاء مذهبه الروحي ، من البداية ، صفة مذهب الدولة ، ألا هو نابليون الذي قال لتاليران^(٢) ، بعد الدرس الأول الذي ألقاه روييه - كولار في ٤ كانون الأول ١٨١١ ووقف فيه من كونديك موقفاً معارضاً : « أتعرف ، يا سيدي كبير النخبين ، أنه ينهض في جامعتي مذهب جديد وجدّي للغاية يمكن أن يكون موضع فخر كبير لنا وأن يخلصنا تماماً من الإيديولوجيين إذ يصيب منهم مقتلاً في نحرهم بالاستدلال »^(٣) . وهذا

(٢) شارل موريس دي تاليران بيريفور : رجل كنيسة وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٢٨) . شغل في أول الأمر منصب أسقف ونائب في الجمعية التأسيسية (١٧٨٩) حيث تزعم الأكليروس الدستوري ، ثم ترك الكنيسة لما أدانته البابا . وفاز بثقة نابليون ، فعينه وزيراً للشؤون الخارجية (١٧٩٧ - ١٨٠٧) . وبعد أن شارك في أرجح الظن في مؤامرة للإطاحة بالامبراطور (١٨٠٨) ، فقد حظوته . وكلف عام ١٨١٤ بتشكيل حكومة مؤقتة سلم بعدها لويس الثامن عشر مقاليد الحكم . وشغل من جديد منصب وزير الخارجية ووقع معاهدة باريس . وفي عهد ملكية تموز عمل سفيراً لبلاده في لندن (١٨٣٠ - ١٨٣٥) . «م» .

(٣) نقلاً عن الفاريك : لاروميغيير ومدرسته ، ١٩٢٩ .

المذهب ، الذي عرضه روابيه - كولار على مدى عامين ونصف عام في كلية الآداب ، وعرفه القراء على أثر نشر الدرس الافتتاحي لعام ١٨١٣ ، ثم الشذرات FRAGMENTS التي نشرها جوفروا عام ١٨٢٨ ، قوامه إدانة « فلسفة الإحساس » بإحصائه نتائجها المعاكسة لمعتقدات الناس المشتركة ، ومعارضتها ، باسم « فلسفة الإدراك » ، ببداية تلك المعتقدات في موازاة تامة تتقابل فيه كل حقيقة مع كل خطأ . إن ماهية فلسفة الإحساس هي « المثالية » التي تبني كل واقع من الانطباعات العابرة التي تحدثها الأشياء فينا ؛ ويتربط على ذلك أن الأنا مجموعة من الإحساسات ، بلا جوهر ولا هوية عبر الزمن ؛ والطبيعة مجموعة من كفايات حسية ، منظومة من صور لا يربطها أي جوهر ولا تحتوي أي قوة إيجابية ؛ والله مجموعة من أفاعيل بلا جوهر ؛ وعلى هذا فإن المثالية ، وخالقها المسؤول عنها هوديكارت الذي حبس نفسه في أناء عن طريق الكوجيتو ، تتأذى إلى الشكية والعدمية ، وفي الأخلاق إلى الأنانية ، وذلك ما دام الأشخاص الآخرون ، مثلهم مثل أشياء الكون الأخرى ، هم انطباعاتنا ليس إلّا . أما فلسفة الإدراك فتنتقل من واقعات بديهية لأنها تُعطاهما مباشرة من قبل الوعي ، ولا تقبل أن تفرض أي فرض بصدد أصل هذه الواقعات ؛ وفي مقدمة هذه الواقعات وجود الأنا المعروف مباشرة على أنه جوهر (لقد أخطأ ديكارت عندما اعتقد بوجود المضي من الوجود إلى الجوهر) وعلى أنه جوهر مفكر (لقد أخطأ كذلك فيخته عندما وضع الأنا قبل الفكر) ؛ والأنا دائم ويعرف نفسه على أنه مطابق لذاته بالذاكرة ، وذلك لأننا لا نتذكر سوى أنفسنا ؛ وهو يعرف نفسه على أنه علة في الفعل الإرادي وفي الانتباه . وهذه الصفات الثلاث : الجوهرية والدوام والعلية ، نلتقيها أيضاً في العالم الخارجي ، حيث ندرکہا لا بحدس مباشر ، بل بضرب من الاستقراء - لا يحسن روابيه - كولار أصلاً تحديده - لأن الاستقراء العادي لا يتأذى إلّا إلى ما هو محتمل ، على حين أن

استقراء روائيه - كولار يقودنا إلى أن نسقط بصورة قهرية على العالم الخارجي صفات الانا : فالجمودية تحدد بنا إلى استنتاج وجود جوهرى ، وبالتالي وجود دائم ، مستقل عنا ، في مكان وزمان بلا حد ؛ وأخيراً نحن نرى في تلك الصفات عللاً منتجة نتخيلها بأن نحذف بالفكر ما هو إرادي ومتبصر به في عليقتنا الخاصة . وصفة العلية في الموجودات المادية هي التي توصلنا إلى الله ؛ فتلك العلة الجزئية والمشتتة لا يمكن أن تتساقق فيما بينها إلا بفضل علة وحيدة ، إرادة كلية القدرة ، هي إرادة الله . وعلى هذا النحو تعيد الفلسفة بناء الوقائع المشتركة : الانا والطبيعة والله ؛ وليس لدى كبار الفلاسفة قاطبة ، من أفلاطون إلى كوندريك ، سوى أخطاء ، لأنهم أحلوا فروضهم محل ملاحظة الوقائع .

إن مذهب روائيه - كولار يعبر ، وإنما على نحو مقتضب وسطحي حقاً ، عن ميل عميق لعصره ؛ فقد استبد بذلك العصر القرف من مسائل الأصل والنشوء التي تلاشي كل واقع تحت التحليل ؛ ومن ثم سعى مذهب روائيه - كولار إلى البرهان على ما هو اصطناعي وبشري في تحليل يبدأ بهدم أصالة موضوعه التي يمتنع عليه بعد ذلك أن يستعيدها . ويفصح روائيه - كولار عن كل نفوره من تلك المذاهب بإطلاقه عليها اسم «PSYCHOGONIE»^(٤) وبمعارضتها بعلمه النفسي ، على نحو ما كان يمكن للنيتوني أن يعارض نظرية ديكارت الافتراضية عن نشأة الكون بالكوسمولوجيا الجديدة . فهل يتم إدراك تلك الوقائع القابلة للتحليل بالحدس المباشر أم بالاعتقاد الطبيعي ؟ ان روائيه - كولار يبقى أسير الإبهام بصدد هذه النقطة الأساسية التي ستصبح واحدة من أهم موضوعات الفلسفة الفرنسية ابتداء من

(٤) إي . فرضية نشأة النفس قياساً على COSMOGONIE ، أي فرضية نشأة الكون .

١٨٥٠ . ولا يجوز أن يغرب عنا على أية حال أن رواييه - كولار ، الذي ولد عام ١٧٦٣ ، كان له من العمر ثمانية وأربعين عاماً حينما صار مدرساً في كلية لم يعلم فيها سوى عامين ونصف عام ؛ وقبل أن يكون فيلسوفاً ، كان رجل سياسة ؛ فقد كان عضواً في بلدية باريس عام ١٧٩٢ ، ونائباً في مجلس الخمسمئة عام ١٧٩٧ ، وواحداً من مستشاري لويس الثامن عشر من ١٧٩٧ الى ١٨٠٣ ، إذ كان ، منذ ذلك الحين ، نصيراً لمملكة تحد بنفسها سلطانها بقوانين أساسية . وعلى هذا ، وبعد الفترة الوجيزة التي قضاها في التدريس في السوربون ، احتل مقعده في مجلس النواب عام ١٨١٦ في صفوف المدافعين الأصلا ب عن الوثيقة الدستورية الملكية ، وتولى زعامة حزب « المذهبيين » الذين كانوا يعدّون نظام فرنسا السياسي منبثقاً عن العقل ذاته .

لقد ارتبطت الروحية إذن ، منذ ميلادها ، بضرب من مذهب تحرري محدود للغاية ، وعرفت على كل حال ما عرفه من صروف ؛ فقد خف رواجها في عهد الردة الشرسة التي علّقت ، بين ١٨٢١ و ١٨٢٨ ، دروس كوزان وألفت دار المعلمين ، ثم عاودت النهوض عام ١٨٢٨ ، غداة سقوط فريسنو ، وذلك عندما قدم رواييه - كولار للملك شارل العاشر بيان الـ ٢٣١ ، لتصبح في عهد لوي - فيليب مذهب الجامعة ؛ وعلى هذا كان المذهب الروحي على الدوام موضع مناهضة لا من قبل الأكليروس المناصر لنظريات الحكم المطلق فحسب ، وإنما كذلك من قبل ديموقراطيي الحزب التحرري الذين حكم الكثيرون منهم - وهم من الإيديولوجيين في الأصل - بالضحالة والعجف على الحريات التي كان يقنع بها رواييه - كولار ، بأخذه بمبدأ الانتخابات المقيدة والنبالة الوراثية . وهذا التداخل المتواصل مع المواضع السياسية هو الذي جعل إدغار كينه يقول : « عندما أستمع الى نصير للمذهب الروحي ،

يختفي الواقع ليحل محله ما هو متواضع عليه ،^(٥) .

(٣)

جوفروا

بعد أن علّم تيودور جوفروا (١٧٩٦ - ١٨٤٢) في دار المعلمين وفي السوربون انتخب عضواً في مجلس النواب ابتداء من ١٨٢٣ . ونجد لديه عدة موضوعات فكرية تبقى منعزلة عن بعضها بعضاً ولا يظهر أنه ساورته الإرادة أصلاً لتوحيدها : فموضوعة القدر الغنائية والشخصية ، التي أقضت مضجعه طوال حياته ، تكاد لا ترتبط بأي رابط بالموضوعات التي كان يعالجها في دروسه : استقلال علم النفس وطابعه العلمي ، والقانون الطبيعي ، وعلم الجمال . بيد أن تشتت فكره هذا يرتبط بسمة أساسية من سمات طبعه : التردد والتعالي الارستقراطي حيال التقريرات الغليظة والمذهبية . كتب يقول : « إن السوق من أهل الفكر ، ممن لا وجود لمقدمة بالنسبة اليهم ، لأن كل شيء عندهم ابتداء ، يمكنهم الدخول بلا تردد : فذلك هو امتيازهم » . ولهذا كان ذلك الرجل الذي تعذبه مشكلة القدر أبعد الناس عن الاضطلاع بدور مرشد الضمير ؛ وقد انتهى الى الاقتناع بأن تلك مسألة شخصية يحلها كل واحد بجهد الخاص ولذاته ؛ أفلم يجد لدى فلاحي قريته كل تنوع الحلول التي أعطتها الفلسفات لها ؟ كتب الى دودان يقول : « إن بعضهم روحي ، وبعضهم الآخر صوفي حقاً ، والآخرون رواقيون ، ومنهم من يميل إلى كل شك ، وجميعهم يميلون إليه بإبهام وطبقاً للميل الطبيعي لشخصيتهم »^(٦) . أما في موضوع

(٥) الروح الجديد L'ESPRIT NOUVEAU ، ١٨٧٥ ، ص ٢٤٠ .

(٦) رسالة ٦ آذار ١٨٤٢ ، نقلًا عن ش. آدم : الفلسفة في فرنسا LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE . ١٨٩٤ ، ص ٢٥٢ .

الفلسفة بحصر المعنى فكانت آراؤه ، على العكس ، قاطعة باترة ، لكنه لا يجاوز المقدمات ولا يبلغ أبداً الى المذاهب الواضحة العينية .

كتب جوفروا عام ١٨٢٢ مقاله الشهير كيف تنتهي العقائد COMMENT LES DOGMES FINISSENT ، الذي نشرته عام ١٨٢٥ لوغلوب LE GLOBE ، الصحيفة التحريرية لعهد عودة الملكية ؛ وقد شرح فيه كيف أنه يتعين على الفلسفة ، في مستقبل لا يزال بعيداً ، أن تحل محل الدين المسيحي المتداعي . ويبدو أن جوفروا نفسه أحس بعمق بهذا الموقف ؛ ففي ١٨٣٢ ، وفي القسم الثاني من محاولته حول تنظيم العلوم الفلسفية SUR L'ORGANISATION DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ، سرد تفاصيل الازمة الاخلاقية التي مربها قبل تسعة عشر عاماً ، في ليلة من ليالي كانون الأول ١٨١٣ ، والتي تبين له على أثرها أنه أضاع الإيمان ؛ ومن المحقق أن أشباه هذه القصص ليست بنادرة في زمن كان فيه ابن العصر يعرّى قلعه ؛ ومن المرجح ان التلميذ الثانوي الذي كانه جوفروا وهو آنذاك في السابعة عشرة من العمر قد تأثر بالوافدة الرومانسية . بيد أنه من المحقق أيضاً أن الشعور بالخواء الذي عصف فيه يومذاك سيطر على حياته العقلية . ففي دروسه ، في مشكلة القدر الإنساني DU PROBLÈME DE LA DESTINÉE HUMAINE ، التي افتتح بها تعليمه في كانون الأول ١٨٣٠ ، نراه بوضوح يسعى ، من خلال تقرير مبدأ الغائية ، إلى ملء ذلك الفراغ الذي تركه الإيمان ؛ ويتخذ هذا المبدأ لديه صورة دينية : فالقول بأن ما من موجود من موجودات الطبيعة خُلق عبثاً يعدل القول بأن لكل موجود قدراً ، دعوة ، رسالة ؛ لكن المبدأ ، المؤول هذا التأويل ، يثير سؤالا أكثر مما يعطينا جواباً ؛ فليس لأي إنسان أن يتجاهل أن له قدراً ، وليس لأي امرئ أن يمكث بدون أن يتساعل ما هو ذلك القدر ، وليس لأحد أن يشك ، أيأ ما كان ذلك القدر ، في أنه سيتحقق ، بحيث أنه لن يكون ثمة مناص ، في

حال عدم تحققه في هذه الحياة ، من الاعتقاد بحياة أخرى وبالمقابل ، ليس لأحد أن يعلم ما هو ذلك القدر ؛ ومن ثم فإن الحل المسيحي لا يعود كافياً ، والفلسفة ليست مهياة بعد لل حلول محل الدين . ويعتقد جوفروا أن هذا الجهل ، الذي تمت إقامة البرهان عليه ، يجلب السكينة وضرباً من يقين سلبي : فليس للمرء أن يشغل باله بمسائل هي يقيناً وقطعاً غير قابلة للحل . ولكن عوضاً عن الحقيقة المطلقة ، التي قد يماط لنا اللثام عنها ذات يوم ، يسلم جوفروا بحقائق نسبية ، إنسانية ، تتمثل بالأديان أو بالمذاهب الميتافيزيقية المناظرة لحالة تقدم البشرية ؛ وهو هنا ينأى غاية النأي عن روايته - كولار الذي لا يريد أن يحسب للشكية حسابها ، وعن كوزان ونظريته في « العقل اللاشخصي » ؛ ويقف عند مبتدأ الطريق الذي يقضي الى رينان من جهة أولى ، وإلى وليم جيمس من الجهة الثانية ؛ فالبشرية تخلق لنفسها أسباب الحياة . ولنلاحظ أن جميع المسائل العملية تدور ، بالإضافة إليه ، حول مسألة القدر غير القابلة للحل تلك ؛ فمسألة القانون الطبيعي ، مثلاً ، وعليها تتوقف مسألة القانون السياسي والقانون الدولي العام ، لا يمكن أن تحل إلا إذا عرفنا طبيعة الإنسان ، أي قدره ؛ فقانون عصر بعينه لا بد أن يتنوع إذن مع معتقداته . وعلى هذا النحو تشق طريقها إلى النور ، وإن في وجل وبصورة غير سافرة ، تلك النزعة النسبية الفردية ، التي ستعرف ازدهارها الكبير لاحقاً لدى رينان أو بارييس BARRÈS ، والتي تختلف اختلافاً بيناً عن النسبية الاجتماعية والتاريخية كما نلتقيها لدى كونت .

أما تأملات جوفروا في علم النفس فلا تمت بصلة إلى هذه الشواغل : فهو لا يعتقد البتة ، نظير كوزان ، أن علم النفس موصله الى أونطولوجيا . لكنه يزود عن علم نفسي مستقل عن الفيزيولوجيا وعن الميتافيزيقا في آن معاً ، ومنهجه هو منهج العلوم الفيزيائية ويقينه يقينها ؛ ومن ثم فهو ينصح ، في مقدمته لترجمة رسوم الفلسفة

الاخلاقية لديوغالد ستيوارت ، عام ١٨٢٦ ، بممارسة علم النفس كما يمارسه العالم والملاحظ ، بدون اعتبار لا للصعوبات المنهجية التي يُعترض بها عليه ، ولا للمسائل اللاحقة التي تثيرها الميتافيزيقا حول طبيعة النفس . على أن مماثلة علم النفس هذه بالعلوم الفيزيائية لا تمنعه ، في مقاله لعام ١٨٢٨ عن مشروعية التمييز بين السيكلوجيا والفيزيولوجيا ، من أن يقرر أن الملاحظة الداخلية ، خلافاً للوقائع الفيزيائية التي لا تُعطى علتها - أجاذبية كانت أم تجاذباً ، الخ - مع الوقائع التي تلاحظ ، تعطينا الوقائع مصحوبة بعلتها ، التي هي الأنا ؛ ولكن ما من شيء يدل أن ما يحتويه الأنا هو عبارة عن ماهية ميتافيزيقية جوهرية . ويظهر أن جوفروا يبقى وفيماً ، بصدد هذه النقطة ، لتعليم كوزان الذي ينكر كل حدس مباشر بماهية جوهرية .

غير أن الدروس في القانون الطبيعي COURS DE DROIT NATUREL (١٨٢٤ - ١٨٣٥) تتم ، من بعض المناحي ، عن اتحاد ذينك الشاغلين ؛ فالأساس فيها (الدرس الثالث) علم نفس أخلاقي للانسان ، الغرض منه بيان الظهور المتعاقب للملكات . فالانسان يسلك طبقاً لميول ابتدائية ، تستخدم لإشباعها ملكات الإحساس والفهم والإرادة ؛ وسلوك الطفل من ثم متقلب ومتغير ، تبعاً لصراع ميوله . لكن ابتداء من تلك اللحظة تظهر الحرية ، التي هي في المقام الأول قدرة على التركيز ، قدرة ما هي بقوة جديدة بقدر ما هي استعداد لجمع شمل قوانا المتفرقة ضد ما يقاومنا ؛ وهذه الحرية هي . بادئ ذي بدء لاعقلية ؛ ومع تيقظ العقل الذي يمدّها ببواعث ، تغدو متبصرة بعد أن كانت غريزية . لكن للعقل نفسه طورين : طوراً أدنى يُقدّم فيه كباعث للسلوك المصلحة المحسّن فهمها ، وطوراً أعلى يبلغ فيه الى فكرة قانون أعلى من الانسان ومن خارجه ، فكرة نظام هو تعبير عن الفكر الإلهي . يتوقف علم النفس الأخلاقي بتمامه إذن على وجود ملكة ، هي العقل الذي يُقدّر ، في صورته العليا ، على أن يضع لنفسه مسألة

القدر .

إن الدروس في علم الجمال COURS D'ESTHÉTIQUE (١٨٤٣) تُتَوَجَّه هي أيضاً بفكرة النظام تلك عينها . وجوفروا هنا على خلاف قاطع مع كوزان الذي كان يعرف الجمال بالوحدة في التنوع : فهو يلاحظ ، بالفعل ، أنه لا وجود لأي واقع لا يتصف بهاتين الصفتين : ويقترح ، لتعيين فكرة الجمال ، منهجاً مغايراً جداً للمنهج المقارن الذي يقارب بين عدة موضوعات جميلة ويحاول تعيين صفاتها المشتركة . فهنا أيضاً ينبغي التصدي للمسألة بالوعي ، والعمل أولاً على تعيين الظاهرات التي يحدثها الجميل فينا . وعلى الرغم من أن تعبير جوفروا في هذا الكتاب يلفه أحياناً الغموض ، وفي الأرجح لأننا لا نحوز هنا سوى المذكرات التي سجلها عن تعليمه أحد سامعيه ، فلا بد لنا من الإقرار بأن تعريفه للجميل ينطوي على محاولة للانتقال من أحوالنا الباطنة إلى نظام خارجي ما ، كاشف عن وجود واقعي حقيقي ؛ كتب يقول : « إذا توافقت الحال التي نجد أنفسنا عليها بالحكم بأنها مطابقة للنظام في الوجود الخارجي ، فإن الشعور الذي ينتابنا عندئذ هو الشعور بالجمال ، فيُسمى الموضوع الخارجي جميلاً » ؛ على أن هذا النظام لا يحظى من جوفروا بتعريف أكثر دقة ووضوحاً من ذاك الذي حظي به للتو النظام الأخلاقي ؛ فنحن لا نفارق ، هنا أيضاً ، حدود تلك المنطقة الغامضة التي تتصل بالقدر الانساني .

(٤)

فكتور كوزان

فكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧) هو مؤسس تلك الانتقائية الروحية التي ستغدو ، بعد كسوف قصير الأمد لنفوذها في عهد عودة الملكية ، المذهب الرسمي للجامعة ، التي كانت تحتكر آنذاك التعليم ،

وذلك على امتداد عهد حكومة تموز^(٧) . وقد أتيحت لفكتور كوزان ، الذي درّس الفلسفة في دار المعلمين ابتداء من ١٨١٤ ، وصار في عهد لوي - فيليب من الأعيان ومستشاراً للدولة ومديراً لدار المعلمين وعميداً للجامعة وأخيراً وزيراً للتعليم العام ، أتيحت له جميع الوسائل لفرض مذهبه . فما قوام هذا المذهب ، الذي تكوّن بوجه خاص تحت تأثير روايته - كولار والفلاسفة الاسكتلنديين ، وكذلك تحت تأثير هيغل وشلينغ اللذين سنحت لكوزان الفرصة للقائهما في أسفاره الثلاثة الى ألمانيا ، في ١٨١٧ ، و ١٨١٨ و ١٨٢٤ ؟

إن مدّعه « هو أن يعيد بناء الاعتقاد الخالص للجنس البشري في صيغة العلمية ؛ لا أقل من هذا الاعتقاد ، ولا أكثر من هذا الاعتقاد ، ووحده هذا الاعتقاد ، وإنما بتمامه . وسمته الفريدة أنه يؤسس الأونطولوجيا على السيكلوجيا ، ويمضي من واحدتهما الى الأخرى بمعونة ملكة سيكلوجية وأونطولوجية ، ذاتية وموضوعية في آن معاً ، تتبدى فينا بدون أن تتبع لنا حصراً ، «تنير الراعي كما الفيلسوف ، ولا تنقص أي انسان ، وتكفي الجميع ، ألا هي العقل الذي يمتد من داخل الوعي إلى اللامتناهي ليبلغ الى وجود الموجودات»^(٨) . إن هذه العبارة ، بتأرجح أسلوبها وفكرها ، تعطينا - بين ألف عبارة أخرى مماثلة - فكرة أمينة عن طريقة في التفلسف حافظت لروح طويل من الزمن على قدر من النفوذ في فرنسا ؛ فكوزان خطيب أكثر منه فيلسوفاً ، وفكره ، كما لاحظ الدارسون ، هو الثمرة الطبيعية لتلك التربية الشكلية والأنسية الخالصة ، شبه الغريبة عن الثقافة العلمية ، التي كانت تعطى

(٧) دامت ملكية تموز أو حكومة لوي - فيليب من ١٨٣٠ الى ١٨٤٨ ، وفي عهدها تعزز النظام البرلماني وبدأ استعمار الجزائر ، وقد سقطت تحت ضغط المعارضة الليبرالية . ص ٤٠٠ .

(٨) شذرات من الفلسفة الحديثة FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE MODERNE ، مقدمة الطبعة الثانية (١٨٣٢) ، طبعة ١٨٥٥ ، ص ٦٢ .

في الثانويات الامبراطورية : وقد روى بنفسه اصل دعوته : « لقد بقي وسيبقى مطبوعاً دوماً في ذاكرتي ، بانفعال عارف للجميل ، ذلك اليوم الذي استمعت فيه لأول مرة عام ١٨١٠ ، وأنا تلميذ في دار المعلمين كتب له أن يدرس الآداب ، الى السيد لاروميغيير . وقد بت ذلك اليوم في أمر حياتي ؛ فانتزعني من دراستي الأولى ... » (شذرات ، ص ٧٠) . غير أن الموضوعات الخطابية حافظت مع ذلك على دور كبير في فكره ، وكثرة من شروحه تتحكم بها الرغبة في إقحام خصم أو إقناعه . إن « هوس المقدمة » ، الذي نبه أ. مارا الى ولع مدرسة كوزان به عام ١٨٢٨^(٩)، لهو علامة فارقة من علامات تلك الحاجة الدائبة الى التفاهم مع الغير .

إن أوضح فكرة يمكن أن نأخذها عن هذا المذهب هي تلك التي نستطيع استقائها من المقدمات الثلاث المتعاقبة لشذرات من الفلسفة الحديثة (١٨٢٦ ، ١٨٢٣ ، ١٨٢٨) . فهذا المذهب يقف على مستوى واحد مع المذهب السياسي لعهد عودة الملكية ولحكومة تموز في فرنسا ويتهياً بهيئته ؛ فهو يقترح على جميع المذاهب ، باسم الانتقائية ، معاهدة سلام يفترض فيها أن تصلح ذات البين فيما بينها ، باحتفاظها منها بكل ما هو ثمين فيها ، تماماً مثلما أن الحكومة التمثيلية حكومة مختلطة ترضي جميع عناصر المجتمع . والمقارنة إنما هي من صنيع كوزان نفسه : « كما أن النفس الانسانية تحتوي ، في تطورها الطبيعي ، عدة عناصر لا تعدو الفلسفة الحق أن تكون تعبيراً متساوياً عنها ، كذلك فإن لكل مجتمع متمدين عناصر عدة متميزة كل التمايز يتعين على الحكومة أن تعترف بها وأن تمثلها .. وما ثورة تموز سوى ثورة ١٦٨٨ الانكليزية ، ولكن في فرنسا ، أي بقدر أقل بكثير من

(٩) فحص نقدي لتعليم السيد كوزان . EXAMEN CRITIQUE DU COURS DE M. COUSIN ، باريس ، منشورات كوريار ، ١٨٢٨ ، ص ١٨٧ (مقدمة جوفروا لعمال مد وكوزان ، ولاثار أبروقلوس) .

الارستقراطية ، وبقدر أكبر بقليل من الديمقراطية والملكية ... ؛ فهذه العناصر الثلاثة ضرورية ... ومن أخذ على عاتقه أن يكافح كل مبدأ حصري في العلم كان عليه أيضاً أن يرد كل مبدأ حصري في الدولة ، (المصدر نفسه ، ص ٩٣) .

من اليسير أن نتبين ما يتسم به هذا الموقف من التباس في الفلسفة كما في السياسة . ذلك أنه إما أن يكون الانتقائي حائزاً من البداية على مبدأ قادر على أن يتيح لنا إمكانية الاختيار بين مختلف المذاهب الموجودة ، فيكون هذا المبدأ هو نفسه مذهباً وُجد بتمامه قبل الشروع باستخدامه في الحكم على المذاهب الأخرى ؛ وإما ألا يكون ثمة وجود لمبدأ من هذا القبيل ، فلا تتم المصالحة إلا بالبحث عن قطع من المذاهب قاطبة تكون قابلة للتراكب بدون تناقض . وبين هذين الموقفين تردد دوماً فكر كوزان ، على الرغم من قطعية صيغه ، بدون أن يثبت عند أي منهما ؛ وعندما كان يؤاخذ بعضهم ، ومنهم ماراً ، على فكر ليس الثبات إطلاقاً من صفاته ، فكر منسوج كله من أفكار مستقاة من مذاهب الآخرين بلا ترو ، وعندما كان النقاد يماثلون الانتقائية بالتلفيقية^(١٠) ، فعندئذ كان كوزان ينضوي تحت لواء الموقف الأول ويؤكد على قيمة التحليل الفلسفي المستقل الذي يبرر لاحقاً أحكامه التاريخية : « ينبغي أن نعرف كيف نميز الحقائق من الأخطاء التي تحيط بها ؛ ... ولا نستطيع أن نفعل ذلك إذا لم تكن نحوز مقياساً للتقييم ، مبدأ نقدياً ، وإذا لم تكن نعرف ما هو حق وما هو خطأ في ذاته ؛ ولا نستطيع أن نعرف ذلك إذا لم نقم بأنفسنا بدراسة كافية للمسائل الفلسفية ، وللطبيعة الانسانية ، ولملكاتها وقوانينها ... وعندئذ فحسب يأتي دور التحليل التاريخي » (المصدر نفسه ص ٢٢٨) . بل أكثر من ذلك ، فبدلاً من أن تكون « الانتقائية » غيابة لمذهب ، فإنها هي

(١٠) فحص نقدي ، ص ٣٢٨ .

نفسها « تطبيق لمذهب ، إنها تفترض مذهباً ، تنطلق من مذهب ... ؛ فلا بد أن يكون لدينا مذهب لنحكم على المذاهب كافة » (المصدر نفسه ، ص ٩١) . لكنه لا يمضي الى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه : فقد كان راسخ الاقتناع بأن جميع المذاهب الفلسفية الممكنة قد سلف إنتاجها ، وبأنه لم يبق للفيلسوف إلا أن يتخلى عن كل فلسفة أو « أن يخوض في دائرة المذاهب المهترئة التي تهدم بعضاً بعضاً » ، أو أن يعمل بالأحرى « على استخلاص كل ما هو حق في كل مذهب من تلك المذاهب وعلى تركيب فلسفة أعلى من المذاهب كافة ، فلسفة تسوسها كلها بسيطرتها عليها كلها » . وهذه الصعوبة في اتخاذ موقف تتأدى ، حتى وإن أعطت نفسها اسم التجرد وعدم الانحياز ، الى دور لا يتخرج كوزان في صياغته على النحو التالي : « سأحاول أن أتابع إصلاح الدراسات الفلسفية في فرنسا بينارتي تاريخ الفلسفة بمذهب ، وببرهاني على هذا المذهب بتاريخ الفلسفة بأسره » (المصدر نفسه ص ٤٢) .

بيد أنه من الثابت ، في مجرى تطور فكره ، أنه تحرى في عامي ١٨١٧ و ١٨١٨ عن مذهب يكون خاصاً به ، قبل أن يستخدم ، في عامي ١٨١٩ و ١٨٢٠ ، المنهج الانتقائي في تاريخ الفلسفة .

يشتمل ذلك المذهب على موضوعتين حاول كوزان جهده تأمين الارتباط بينهما ، وإن بقدر يزيد أو ينقص من الاصطناع : أولاً ضرورة استخدام منهج الملاحظة والتجربة في الفلسفة بعد أن أثبت نجاحه في الفيزياء ؛ وذلك هو بالتعيين روح العصر الذي ما كان للمرء أن يخرج عنه ؛ وثانياً ضرورة الاستفادة من ذلك المنهج في اكتشاف اعتقادات الحس المشترك التي توجد لدى كل انسان قبل كل تفكير والتي تقع على عاتق الفلسفة مهمة الاهتمام اليها بالاستدلال : واقعية الشخص ، واقعية الطبيعة ، واقعية الله . غير أن كوزان يظن الى ضرب من التناقض بين ذلك المنهج وهذا المطلب . فمنهج الملاحظة ، كما

استخدمه لوك وكوندياك في الفلسفة ، لم يتأد إلا الى المذهب الحسي ،
ومنه إلي المذهب المادي ؛ ولم يتمخض إلا عن «فلسفة
فقيرة» أقيت على عاتقه تبعثها لهذا هجرت الفلسفة الألمانية هذا
المنهج وحاولت أن تبلغ إلى تلك الاعتقادات عن طريق ضرب من الحدس
المباشر بالمطلق ؛ وهي لا تستطيع، في بنائها للكون بدءاً من هذا
المطلق ، غير أن تنطق بفروض اعتسافية تماماً : لذلك كان الهدف الذي
وضعه كوزان نصب عينيه العثور على منهج للملاحظة يتأدى ، من خلال
استقراءات لا غبار عليها ، الى التقريرات الميتافيزيقية التي تتلبس ،
على هذا النحو ، طابعاً يضاهي في « علميته » طابع القوانين
الفيزيائية .

إن منهج الملاحظة ، الذي يستجيب لهذا المطلب ، هو علم
النفس ، كما يفهمه كوزان . فالملاحظة تأدت حتى ذلك اليوم الى نتائج
بخسة ، لأنها كانت ناقصة وغير نافذة بما فيه الكفاية . وبيكون ، أبو
المنهج التجريبي ، أضلُّه عن طريقه من المرة الأولى إذ قصره على
الأشياء الفيزيائية ، وكان لا مفر من أن ينجب كوندياك الذي حدَّ كل
محتوى الذهن بالإحساس ، بالانطباع السلبي للأشياء فينا . وقد صحَّح
لاروميغيير كوندياك بتنويهه بوجود ظاهرات إيجابية غير قابلة للإرجاع
من قبيل الانتباه ، وسلطمين دي بيران على الأخص النور على الفاعلية
الداخلية التي يرتبط بها وعي الأنا . وهكذا رأت النور لديهما فكرة
ملكيتين ، واحدة سلبية ، هي الإحساس ، والأخرى إيجابية ، وهي
الإرادة ؛ لكنهما جانباً كلاهما الصواب عندما وُحدا بين الملكة الإيجابية
وبين العقل أو ملكة المبادئ ؛ ولدينا مثال بيِّن على ذلك في المجهود
الذي تكلفه بيران بغير نجاح ليستخلص من الإدراك الواعي للذات على
أنها علة المبدأ الكلِّي للعلية ؛ فالمبادئ الكلية والضرورية من هذا
الجنس هي موضوع ملكة ثالثة : العقل الذي يجاوز المعطى الجائز
للإحساس ويعرف موضوعات مستقلة عن الأنا الإيجابي . ذلك هو نوع

الاعتبارات الذي يقود كوزان إلى نظريته الشهيرة في الملكات الثلاث : الحساسة ، الإرادة ، العقل ؛ وعنده أن هذه النظرية هي نتيجة ملاحظة الذات التي تعطي تصنيفاً للملكات ولا تسمح ، خلافاً لما أعتقد ، بالبلوغ إلى منشئها وتكوينها ؛ وفي نظره أن ضرورة المبادئ وكميتها وقائع كمثال معطيات الحس تماماً . ولا يتوانى كوزان على أي حال عن أن يقرر تثليث الملكات ذاك عن طريق ضرب من حجة جدلية ، مدعياً أن الملاحظة هي التي تعطيه ؛ فهذا التثليث ، كما يقول ، شرط الوعي ، لأن الأنا لا يدرك ذاته إدراكاً واعياً إلا بتمييزه عن الإحساس ، ولا يبلغ إلى الإدراك الواعي إلا بتدخل العقل ، القادر وحده على البلوغ إلى الحقيقة .

مهما يكن من أمر ، فإن الغنم الرئيسي لهذا التحليل السيكولوجي هو اكتشاف العقل بصفته معطى مباشراً للوعي ؛ إذ عن طريقه سيتم ذلك الانتقال من السيكولوجيا إلى الاونطولوجيا الذي يفترض فيه أن يعطي الميتافيزيقا يقينيتها ؛ وبالفعل ، إن تطبيق المبادئ العقلية ، وهي من وقائع الوعي ، على سائر وقائع الوعي هو ما يتأدى إلى تقارير بصدد الموجودات خارج الوعي ؛ فبفضل العقل ، ذلك الجسر الذي يربط بين الوعي والوجود ، لا يتأدى تحديد نقطة انطلاقنا بالمعطيات الباطنة ، التي هي وحدها المتاحة لنا ، إلى حبسنا في المثالية الذاتية المنزع . وترتد تلك المبادئ إلى اثنين : العلية والجوهر ؛ فإذا طُبِّق هذان المبدآن على الظواهر الباطنة للإرادة ، أعطيا الجوهر / الأنا ؛ وإذا طُبِّقا على ظواهر الإحساس ، أعطيا الجوهر الخارجي أو الطبيعية ، علة الإحساس ؛ أخيراً ، وبما أن علة هذين الجوهرين لا تكمن فيهما ، فإنهما يرداننا إلى جوهر مطلق هو الله ؛ وهذه الأسطر الخمسة تحتوي كل ميتافيزيقا كوزان .

لا يتم البلوغ إذن إلى الموجودات الواقعية ، في مذهب كوزان ، إلا باستقراء عقلي ينطلق من وقائع الوعي ، التي هي وحدها المعطاة .

وقد مارت أطراف عدة في أن يكون مثل هذا الاستقراء ممكناً ؛ فالعقل الذي يركز عليه هو نفسه واقعة من وقائع الوعي ، واقعة ذاتية وشخصية خالصة ، ولا يمكن عن طريقه مجاوزة الوعي . وقد تلبس الاعتراض شكلاً مزدوجاً ؛ فالمدرسة الكانطية (كما تأولها كوزان الذي جعل من كانط عالم نفس) مضت من ضرورة المبادئ الى ذاتيتها ؛ والطابع الذي لا يُقاوم لاعتقادنا فيها يشير إلى رابطة تبعية ونسبية إزاء الأنا . ومن جهة أخرى ، رأت المدرسة اللاهوتية مع لامنيه في العقل ، الذي عارضت به المأثور والحس المشترك ، فاعلية فردية خالصة ، عاجزة عن البلوغ بمفردها إلى الحقيقة . وقد أجاب كوزان عن الاعتراضين كليهما بنظرية في العقل « اللاشخصي » لا تتميز بوضوحها الكبير ؛ والأمر الثابت أنه انتبذ تماماً الفكرة الجرمانية عن حدس عقلي يبلغ الى المطلق مباشرة ؛ وما كان لملكة كهذه أصلاً إلا أن تبطل جدوى منهجه السيكلوجي الشهير . على أنه اذا لم يكن مناص للعقل من الاضطلاع بالدور الذي يبغى يلزم أن تُدرك مبادئه على أنها ذات قيمة مطلقة ، مستقلة عن علاقتها بالأنا ؛ ولا مناص له بالتالي بصورة أو بأخرى من التسليم باتصال مباشر مع الواقع ؛ وهذا ما يشير إليه بهذه العبارات التي لا تخلو من قدر من الغموض : « إنما بالملاحظة ، وفي حميمية الوعي ، وبدرجة لم يتفد إليها كانط ، وتحت النسبية والذاتية الظاهرة للمبادئ الضرورية ، بلغت إلى الواقعة الفورية ، وإنما الواقعية ، للإدراك الواضح للحقيقة ، هذا الإدراك الذي لا يتخذ ذاته أبداً موضوعاً للتفكير ، بل يمضي غير مغطون اليه في أعماق الوعي ليؤلف الأساس الحقيقي لما يصير في وقت لاحق ، في صورة منطقية وبين يدي النظر العقلي ، تصوراً ضرورياً . إن كل ذاتية ، مع كل تفكيرية ، تلفظ أنفاسها في عفوية الإدراك الواضح»^(١١).

(١١) شذرات من الفلسفة الحديثة ، ص ٢٠ .

من الممكن إذن ، في شروط استثنائية (يذكّر وصفها ، وإن لمرام مختلفة ، بأسلوب مين دي بيران) ، أن تقع في متناول الإدراك ماهيات ما هي بوقائع وعي ؛ ولقاء ثمن كهذا ، لن نماري في أن لنا عقلاً لا شخصياً ، لكننا لا نعود بحاجة في هذه الحال الى بناء سيكولوجي ، ويمكن للأونطولوجيا أن تبدأ مباشرة .

إن هذا التهافت الجذري في مذهب كوزان يتأدى بنا إلى سمة . يعدها ماراً MARRAST بحق أساسية وتصل كوزان بكل رومانسية عصره ، ألا هي التمييز الذي يجريه في كل مجال بين العفوية والنظر العقلي ، أو بمصطلح شعبي بين الدين والفلسفة ، وتقديره بأن النظر العقلي ، الخاوي والعقيم بحد ذاته ، ليس له من دور آخر سوى التعبير في الوعي الواضح عما تكون العفوية أدركته أولاً . هذا التمييز نلقاه في الملكات الثلاث ؛ فإن يكن قليل الوضوح في الإحساسات ، فهو جلي للعيان جداً في الملكة الإيجابية ، حيث تسبق الحرية العفوية ، حرية الإلهام المباشر ، الأعلى من النظر العقلي ، والأفضل منه في كثرة من الأحيان ، بالضرورة تلك الحرية المصحوبة بالنظر العقلي التي نسميها الإرادة ؛ فالعفوية ، التي لا تقع في متناول النظر العقلي والتي تقل وضوحاً بالتالي عن الإرادة ، « غامضة ذلك الغموض الذي يلف كل ما هو ابتدائي وفوري » . ومن هذا التمييز في العقل رأينا للتوصورة يلزم عنها أن البطوغ الى الحقيقة يتم قبل كل نظر عقلي ؛ فـ « الفلسفة ليست مما ينبغي البحث عنه ، وإنما هي جاهزة » .

على هذا النحو نعود أدراجنا الى المطلب الثاني لمذهب كوزان : الاهتمام الى اعتقادات الانسانية ؛ كتب ، تحت تأثير هردير في أرجح الظن ، يقول : « في رأيي أن الإنسانية بجملتها عفوية وغير متفكرة ؛ الانسانية موحى اليها . والنفس الإلهي الكامن فيها يكشف لها في كل زمان ومكان عن الحقائق كافة في صورة أو في أخرى ... ونفس الانسانية نفس شعرية تكتشف في ذاتها أسرار الموجودات وتعبّر عنها

في مزامير نبوية تترجع أصدائها جيلاً بعد جيل . وإلى جانب الانسانية تقف الفلسفة التي تصغي إليها بانتباه ، وتستقبل أقوالها ؛ ... وبعد أن يتصرم زمن النظر العقلي ، تقدمها في احترام للفنان الباهر الذي ما كان يعي عبقريته والذي لا يتعرف في كثرة من الأحيان ما تصنعه يده . هذه الجملة الأخيرة تتضمن إشارة إلى واحدة من الصعوبات الكبرى التي تفضي إليها تلك الطريقة في التفلسف . وبالفعل ، تتكشف لنا في هذه الشروط كل أهمية المأخذ الرئيسي الذي وجه إلى المذهب الروحي الجديد ، وهو أنه لا يحترم الاعتقادات الشعبية التي تجد أكمل تعبير عنها ، بإقرار الجميع ، في الديانة المسيحية : فتهمة الحلولية والقدرية ، التي جُددت تكراراً ضد كوزان ومدرسته ، كانت موضوع مساجلات مدوئية ؛ ولنضيف القول بالمناسبة إن ما شحذاً وزادها حدة موقف رجال الاكليروس من جهة وموقف الجامعة من الجهة الثانية في عهد لوي - فيليب ؛ فالتكتيك الثابت الذي دَرَجَ عليه الإكليروس ليكافح احتكار التعليم المعزول الى الجامعة هو انتقاد كوزان على الطابع اللاديني لفلسفته ، وهذا مأخذ حساس للغاية إذا أخذنا بعين الاعتبار مطامح صاحب المذهب الانتقائي الروحي . وإذا أدرج جانباً تفصيل تلك المساجلات ، التي لا مرأى في أن وضع تاريخ إجمالي فيها سيكون عميم الفائدة ، سأتوقف عند النقطة المركزية في النقاش ، الذي يشابه من أوجه كثيرة النقاش الذي دار في ألمانيا بين جاكوبي والعقلانيين ؛ ففي رأي جاكوبي تفضي كل عقلانية الى الحلولية ؛ أفلا يصدق ذلك على عقلانية كوزان بنهجها الاستقرائي ؟ إن كوزان كثيراً ما يعارض إله الوعي ، الحاضر أينما مكان في الطبيعة والانسانية ، بـ « إله السكولائيين المجرد » ، غير القابل لأن يُفهم ولأن يُعرف باعتباره وحدة مطلقة أعلى من العالم وسابقة عليه إلى حد عدم ارتباطها به بأي رابط . وقد رأينا أنه لا يكون بلوغ الى الله ، هي نظره ، إلا بالاستقراء ؛ لكن فكر كوزان ينزلق بسهولة من الاستقراء

بحصر المعنى ، الاستقراء الذي يربط الله بالعالم ، كما العلة بمعلولها ، الى فكرة علاقة رمزية يكون فيها الله للعالم كما النموذج لصورته : « إن الله غير القابل للفهم كصيغة وفي المدرسة السكولائية ، واضح في العالم الذي يظهره وللنفس التي تمتلكه وتستشعره . إنه يرجع بنوع ما ، وهو الحاضر في كل مكان ، إلى ذاته في وعي الانسان الذي يعبر عن أسمى صفاته ، على نحو ما يستطيع المتناهي أن يعبر عن اللامتناهي » . ولم يخطئ خصوم كوزان إذ تبينوا في أشباه هذه الصيغ تأثير الفكر الجرمانى ؛ ولقد أقر كوزان بذلك عن طيبة خاطر ، وعلى الأخص عندما جعل من الله وحدة الأضداد : فهو حق وواقع ، واحد ومتعدد ، إذاً ، وِزْمَانِي ، لامتناهٍ ومتناهٍ معاً ؛ وقد أضاف قوله : « لا وجود لله بدون العالم بقدر ما لا وجود للعالم بدون الله » ، والخلق ضروري . ومن المحقق أنه لا وجود لصلة قرى متينة بين الموضوعتين ، الموضوعة التي تجعل من الله العلة الخالقة التي يكون الوصول إليها ، تقراء بدءاً من العالم ، بمقتضى الدليل القديم عن جواز حدوث العالم ، والموضوعة التي ترى في العالم والانسان فصولاً من الحياة الإلهية . والمسألة الوحيدة التي تطرح في مثل هذه الحال ، وان تكن لفظية وغير ذات نفع يذكر ، هي معرفة ما إذا كانت ثنائية الموضوعيتين تستأهل اسم الحلولية ؛ وقد اعترض كوزان على ذلك بتعريفه الحلولية بـ « تأليه الكل والكون / الإله كما قال به سان - سيمون » ، وهو تعريف لا يبدو أنه يضعه على طرفي نقيض على نحو سافرمع مذهبه الخاص .

لكن الأدهى من ذلك أن تلك الموضوعة تقحم على المذهب تهافتاً مماثلاً لذلك الذي أسلفت التنويه به ؛ فإلى جانب معني المتناهي واللامتناهي يتدخل جدل مستقل عن كل مقدمة سيكولوجية ؛ وحتى عندما يشرع كوزان ، عن طريق لعبة جدلية معروفة جيداً ، ببيان أن واقعة الوعي الأولية تتضمن ، مع إثبات الذات ، إثبات العالم والله ،

وبالتالي أن « الإلحاد صيغة فارغة » ، لا نستطيع أن نتبين في ذلك شيئاً يشابه من قريب أو بعيد الملاحظة الداخلية . لا بجانب دونو DAUNOU إذن الصواب عندما يلاحظ أن التحليل بعيد جداً عن أن يكون هو منهج كوزان الذي إذ يجعل على العكس من الفكرة ، المدركة بارتداد العقل نحو الذات ، نموذج الأشياء ، واضعاً الحقيقي فوق الواقعي ، منتظراً من الإلهام أنواراً حول الأفكار المثالية ، يمارس ذلك التركيب عينه الذي بدا وكأنه يدينه بالقول^(١٢) . وكان من المحتم أن تقوده نظرية العقل اللاشخصي اليه : فهذا العقل يضعنا خارج حقل الانا ؛ يلاحظ سافاري^(١٣) : « إن هذا العقل لا يشارك إطلاقاً في أخطائنا ، لأنه ليس لنا ... فأنتم تنتقصون ، من جهة أولى ، من حظوة الفكر ، ومن الجهة الثانية تؤلهونه ... ومنهج كهذا ، ولغة كهذه ، هما المشفاط وقد طُبّق على الفلسفة ؛ فعن هذا السبيل يتم الحصول على أتم فراغ » ؛ ويأتي الجدل الألماني لينضاف على نحو بالغ الاصطناع الى مبدأ الانتقائية بحيث يشتبه سافاري بأن هذا المذهب « كان رداء أريد تحت ستاره استيراد الفلسفة الألمانية » .

واضح للعيان إذن كم يبعد كوزان عن أن يكون أسس الأونطولوجيا على السيكلوجيا ؛ ومع ذلك فإن هذا المذهب المتهاافت هو الذي كان يفترض فيه أن يفيد في اختيار العناصر القيّمة التي يشتمل عليها في رأيه كل مذهب (على اعتبار أن كل مذهب حق جزئياً) ليشيد بها ضرباً من فلسفة متكاملة . لكننا لا نعتقد إطلاقاً أنه تأدى به إلى الاختيار الذي يتكلم عنه ؛ فعلى منوال نماذج الألمانية ، رأى في المذاهب منتجات ضرورية للذهن البشري مترابطة بموجب قانون ؛

(١٢) في درس لعام ١٨٣٠ ، محاضرات دراسية COURS D'ÉTUDES ، م ٢٠ ، ١٨٤٩ ، من ٢٩٩ و ٤١٠ .

(١٣) المدرسة الانتقائية والمدرسة الفرنسية L'ÉCOLE ÉCLECTIQUE ET L'ÉCOLE FRANÇAISE ، من ١٠ و ١٥ .

فالذهن ، الذي تسترقه الحواس ، يتبنى أولاً الحسية التي تتأدى به من ثم إلى المادية ؛ وشكوكه حول الواقع تستاقه إلى الشككية ؛ بيد أن حاجته الى اليقين ، التي لا سبيل الى تلبيتها بالعقل ، تقتاده إلى الصوفية ؛ وهذا التطور على أربع مراحل يتكرر على كل حال إلى ما لا نهاية. وجلي للعيان كم يعسر أن نقع، في هذه الحركة الدائرية، على تقدم نحو حالة مستقرة ، وعلى الأخص أن نقع ، في تلك الأطوار المتعاقبة التي ينفي واحداها الآخر ، على صفات قابلة لأن تتركب في كل واحد .

لقد كان فكتور كوزان ، عن سابق تصميم ، مهدئاً وَحَكَمًا ؛ كان سياسيً الفلسفة ؛ فسعى ، كما يقول سانت - بوف ، إلى تأسيس مدرسة كبرى للفلسفة « لم تصادم قط الدين ، بل قامت الى جانبه ، مستقلة عنه ، وإن تابعة له في كثير من الأحيان في الظاهر ، ولكنها كانت في الوقت نفسه أشد نزوعاً منه الى الوصاية ، وفي بعض الأحيان الى السيطرة ، وذلك بانتظار اليوم الذي قد تغدو فيه وريثته » (١٤) وهذا المطمح السياسي كان هو السبب في جميع المساجلات التي تطور مذهبه في حضنها ، وفي الغالب سبب جميع الانعطافات التي بدلت في كثير من الأحيان اتجاهه .

(١٤) احديث يوم الاثنين CAUSERIES DU LUNDI ، م ٦ ، الطبعة الثالثة، ص ١٥١ .

ثبت المراجع

- H. GOUHIER, *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain - Paris, 1966.
- H. TAINÉ, *Les philosophes français classiques du XIX^e siècle*, 1857.
- I. - P. ALFARIC, *Laromiguière et son école*, 1929.
- II. - R. LANGERON, *Un conseiller secret de Louis XVIII*, Royer - Collard, 1956.
- III. - Th. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 1834 - 35; *Mélanges philosophiques*, 1833; *Nouveaux mélanges philosophiques*, 1842; *Cours d'esthétique*, 1843: *Correspondance*, éd. LAIR, 1901.
- L. OLLE - LAPRÛNE, *Th. Jouffroy*, 1899.
- IV. - V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne de 1815 à 1820*, 5 vol.; *de 1828 à 1830*, 3 vol.; *Fragments philosophiques*, 4 vol.; *Du vrai, du beau, du bien*, 1837.
- BARTHÉLEMY - SAINT - HILAIRE, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vol., 1855.
- F. ZERELLA, *L'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del secolo XIX*, Rome, 1952.

الفصل السادس

المدرسة الاسكتلندية والنفعية الانكليزية من ١٨٠٠ إلى ١٨٥٠

حتى عام ١٨٣٠ بقي الفكر الانكليزي في منأى تام عن تلك الإشرافية التي مثلت في حقيقتها في البر الاوروبي بقطة للميتافيزيقا . فشتان ما بين الحس المشترك كما قال به الفلاسفة الاسكتلنديون والحساب العاقل كما قال به النفعيون وبين الحماسة الرومانسية التي انداحت موجتها في البلدان الاوروبية . وما كان لهذا الموقف أن يتغير إلا مع كواريدج وكارلايل .

(١)

ديوغالد ستيوارت

حافظ ديوغالد ستيوارت (١٧٥٣ - ١٨٢٨) ، مدرس الأخلاق في جامعة إدنبره ، على تقليد ريد في زمن أضحت فيه انكلترا عن بكرة أبيها تقريباً نفعية مع بنتام . ويحتوي كتابه عناصر فلسفة الذهن البشري (في ثلاثة مجلدات ، ١٧٩٢ ، ١٨١٤ ، ١٨٢٧) ، بدون أن يأتي بمذهب جديد ، كثرة من الصفحات المشوّقة والنافذة . وهو لا يقبل بصفة عامة الاعتماد على الحس المشترك بمثل السهولة التي يقبله بها ريد ؛ بل يجعل من المبادئ شروطاً ضرورية للاستدلال أكثر منها

معارف ؛ وعلى هذا النحو يعود أدراجه إلى لوك ليؤكد معه عقم
البديهيات التي إذا صح أنها شروط للاستدلال ، وروابط له
VINCULA ، فليست هي بموضوعات أو معطيات DATA ؛ وعلى
منوال البديهيات ، لا يعطينا الاعتقاد بوجود الأنا وبهويته ، والاعتقاد
بالعالم الخارجي وبشهادة الذاكرة ، أي معرفة بحصر المعنى، وإنما
هما شرطان ضمنيان لكل مران للعقل . وهو يرتاب كذلك في « الحدس
الكاذب » ، في نتيجة يتراءى لنا أننا نعرفها معرفة مباشرة لأن
الاستدلال الذي بنيناها عليه قد انتسي . ويطبق ديوغالست ستوارت هذا
المبدأ على مذهب الأفكار المجردة ، حيث يحكم لبركلي ضد ريد : ففي
البرهنة الهندسية مرحلتان : فثمة برهنة تنطبق على الشكل الهندسي
الجزئي الذي هو تحت بصرتنا ، وثمة استدلال نمد بموجبه تلك البرهنة
إلى أشكال أخرى ؛ بيد أن هذا الاستدلال ، وهو واحد دوماً ، سريع
للغاية بحيث ننساه حالاً ويتراءى لنا أننا ندرك حدسياً المثلث بصفة
عامة .

(٢)

توماس براون

يمكن الفضل الكبير لتوماس براون ، الذي درّس في إندبره من
١٨١٠ إلى ١٨٢٠ ، في أنه أبرز للعيان ، سواء أصدأ التحليل من
أمثال ريد أم ضد التحليلات الإرجاعية لهيوم وكونديك ، الطابع الخاص
تماماً للتحليل السيكلوجي ؛ يقول في مطالعات في فلسفة الذهن
البشري LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF THE HU-
MAN MIND (١٨٢٠)^(١) : يمكننا أن نتكلم عن تحليل موضوع مادي،

(١) نقلاً عن : إ. هاليفي : الجذرية الفلسفية RADICALISME PHILOSOPHIQUE . م
٣ ، ص ٣٦٦ .

لأن المادة مؤلفة من أجزاء ، لكن لا يمكننا أن نتكلم عن تحليل الظواهر الذهنية ، لأن كل خاطرة وكل شعور بـ«سَيِّطَان» ولا منقسمان بقدر بساطة الذهن ولا انقساميته ، على اعتبار أن الذهن ليس هو في الحقيقة إلا الذهن الموجود في لحظة بعينها وفي حالة بعينها . صحيح أن الواقعة الذهنية تنطوي على كثرة من العناصر ، لكن هذه العناصر لا تفسر الكل ؛ فنحن نستطيع أن نقول إن حكماً يعينه يتألف من الحدين (أ) و (ب) ، لكننا لا ندرك بذلك الفعل البسيط الذي هو الحكم . وكما في التراكيب الكيميائية ، لا نستطيع أن نجد في المركب خاصيات المركبات ؛ ومن الأمثلة البديعة على هذه الدعوى نظرية إدراك المكان ؛ وكان هذا الموضوع قيد معالجة دائبة منذ أيام بركلي الذي كان أوضح أن البصر لا يعطي الامتداد إلا بالترابط مع اللمس ؛ وكان إراسموس داروين اعترض بأن اللمس لا يعطي سوى إحساسات منفصلة ، وكان من أوائل الذين أدخلوا الحس العضلي باعتباره حس المتصل ؛ ويتبنى براون هذه الدعوى ، لكنه يفرّق الحس العضلي بحصر المعنى (المرتبط بتقلص العضلة) ، وهو حس الامتداد ، عن حس الضغط . غير أن هذا الاكتشاف لشتى عناصر الامتداد لا يفسر حدس الامتداد في أصلته البسيطة .

كان من نتيجة هذا التصور للتحليل تقريب حدسية ريد من تحليل هيوم ؛ ففي رأي براون أنهما يقولان شيئاً واحداً : « هيوم يقول بصوت عالٍ : » لا يمكننا إثبات وجود الأجسام ، وبصوت خفيض : » ينبغي أن نعتقد به « ؛ ورید يقول بصوت عالٍ : » ينبغي أن نعتقد بوجود الأجسام ، وبصوت خفيض : » لا يمكننا إثبات ذلك « .

(٣)

وليم هاملتون

السير وليم هاملتون (١٧٨٨ - ١٨٥٦) ، الأستاذ في جامعة إدنبره بدءاً من ١٨٣٦ ، هو إسكتلندي قرأ كانط : إنه هو الذي وضع حداً لعزلة إنكلترا الجزيرية وأدخل إليها نوعاً من فكر ميتافيزيقي كان شبه مجهول فيها إلى ذلك الحين . وتحتوي مقالاته الثلاث في مجلة إدنبره THE EDINBURGH REVIEW : فلسفة اللامشروط ، فلسفة الإدراك ، المنطق (١٨٢٩ - ١٨٣٣) ، تحتوي جوهر مذهبه . فكيف يمكن لفيلسوف اسكتلندي أن يكون كانطياً ؟ وكيف السبيل إلى المصاهرة بين دعوى المعرفة المباشرة بالأشياء ودعوى نسبية الظاهرات إلى أنماطنا في المعرفة ؟

إن مذهبه الواقعي في الإدراك منوط بشهادة الوعي الذي يتعين على الفيلسوف أن يتلقى وحيه في خشوع ديني : « الوعي هو للفيلسوف كالكتاب المقدس للاهوتي » ، والحال « أنني ، في الفعل الأبسط للإدراك ، أعني نفسي بصفتي ذاتاً مدركة وأعني واقعاً خارجياً بصفته موضوعاً مدركاً »^(٢) : فمعرفتي إذن بالأشياء مباشرة . لكن هذه الصيغة لا تعني شيئاً مشابهاً لما كانت تدل عليه لدى كانط والنقديين ، أي النسبية الضرورية للذات إلى الموضوع وللموضوع إلى الذات ، فهاملتون يتخيل بصورة واقعية الأشياء خارج الجسم ، تلك الأشياء المحبوبة بكيفيات أولى ويقدرات تحدث فينا الكيفيات الثانية : فمن الخلف أن ندرك الأشياء حيث لا نكون موجودين ، وعلى سبيل المثال أن ندرك الشمس الواقعية الواقعة على بعد آلاف الفراسخ : فما ندركه هو ما هو حاضر لنا ، أي الأشعة المضيئة التي تصل إلى العين ، والتي

(٢) مطالعات في الميتافيزيقا والمنطق LECTURES ON METAPHYSICS AND LOGIC (١٨٥٨ - ١٨٦٠) ، طبعة ١٨٦٥ ، ص ٨٢ .

وجودها في بدننا ؛ وإنما بالاستدلال نعرف الشمس . وبصفة عامة يتم تعقل وجود العالم الخارجي بفضل المقاومة التي يقابل بها طاقتنا العضلية : وعلى هذا لا مزية في وجود الإدراك المباشر ، وإنما هو إدراك لما هو على احتكاك مباشر بالبدن ، وهذا بعيد منتهى البعد عن فلسفة ريد . لكن ما نقوله عن المكان ينبغي أن يقال في الزمان ؛ فنحن نتخيل الموضوع الماضي وكأنه يقع على مسافة ما في الزمان فالذاكرة لا تستطيع أن تعرف الماضي مباشرة ، وإنما فقط صورته الحاضرة التي تستنتج منها .

إذا كانت فلسفة اللامشروط ، التي تُعد عنوان مجد هاملتون ، قابلة للاقتراح بمذهبه الواقعي في الإدراك ، فلأنه بعد أن حُرّف مذهب ريد عدل أيضاً دلالة الكانطية : فالكانطية تبحث في قيمة المعرفة ، بينما يبحث هاملتون في حدودها فقط : وهاتان مسألتان يمكن أن تختلفا اختلافاً جذرياً : فقد تكون معرفتنا معرفة لا تبلغ معها إلا إلى جزء من الواقع ؛ وأما معرفة ما إذا كان الجزء المبلوغ إليه له أكثر من قيمة ظاهرة ما ، فهذه مسألة أخرى . والحال أن النظرية الهاملتونية في النسبية لا تجيب إلا عن أولى تينك المسألتين . وعندما يصرح : « أن تفكر معناه أن نشروط » ، فإن قصده فقط فيما يظهر أن يقول إن الموضوع لا يوجد بالإضافة إلينا إلا بشرط أن نكون حائزين على ملكة إدراكه . فكل معرفة ، كما يقول ، ليست بممكنة إلا بالشروط التي تخضع لها ملكاتنا ؛ ويقول أيضاً : « إن الذهن هو العلة الكلية المساهمة والرئيسية في كل فعل معرفي » ؛ وليس المطلوب أن نخضع لملكاتنا الموضوع كما لدى كانط ، بل المعرفة المتحصلة لنا به ؛ وليس قوام مساهمة الذهن تكوين الموضوع ، بل أن يكون على أهبة الاستعداد لاستقباله . واللامشروط هو ذلك الجزء من الواقع الذي لا تبلغ إليه ملكاتنا ؛ فـ « المشروط هو ما يمكن تصويره أو تعقله فقط ؛ واللامشروط هو ما لا يمكن تصويره أو تعقله » (مطالعات ، م ٢ ، ص

٣٧٦ : م ٢ ، ص ٥٢٦) . والتمييز الذي أجراه كانط بين الفهم والعقل لا جدوى تجتدى منه : فليس ثمة من حاجة إلى ملكة خاصة ، هي العقل ، لبناء لامشروط متعين بتركيب سلبي محض .

لقد كان من المحتم أن يتأدى فكر هاملتون إلى مجرد نزعة لأدرية لولا أنه يترك ، بضرب من التهاقت ، لكلمة اللامشروط معنى ثانياً يرجع إلى الموضوع : فالموضوع مشروط من حيث هو جزئي ، وبالتالي من حيث هو مردود الى لامشروط : وهذه النسبة تخرجنا من شروط معرفتنا ، سواء أتصورنا الكلية التي يمثل الواقع المعروف جزءاً منها على أنها لامتناهية ، أم تصورناها متناهية ومطلقة : فبين هذه الدعوى وهذه الدعوى النقيضة ، بين اللامتناهي والمطلق ، لا يمكن ولا يحق للذهن ، الذي تجاوز حدوده ، أن يقرر . فانا لا نستطيع أن أتصور المكان لامتناهياً أو متناهياً ، وإنما معرفتي هي في الوسط بين هذين الطرفين ، المناقض واحدهما للآخر ، واللذين لا مناص (وهنا يترك هاملتون كانط) من أن يكون واحد منهما صادقاً بالضرورة .

إن هذا الضعف في ملكاتنا ، هذا الجهل العالم هو « نهاية الفلسفة » ، لكنه بداية اللاهوت » . وربما كان قصد هاملتون الأولي أن يبين كيف أن الفلسفة لا تقسرنا على ترك اعتقاداتنا الدينية .

لقد أدخل هاملتون على المنطق دعوى تبدو فعلاً غريبة عن تنمة مذهبه ، هي دعوى تكسيم QUANTIFICATION المحمول . ففي المنطق الأرسطي يُعدّ المحمول صفة تقال أو تسلب عن كل الصنف الذي يفصح عنه الموضوع أو عن جزء منه ؛ فالموضوع هو وحده المكتم . لكن اللفظ الذي يفصح ، في المحمول ، عن صفة ، يفصح أيضاً عن صنف الموضوعات التي تعود إليها هذه الصفة ؛ فإذا أعطي هذا المعنى فلا بد أن يُكَمَّم ؛ إذ أن كل صنف الموضوعات التي ينطق بها المحمول أو جزء منه فقط هو ما يطابق في تارة أو في أخرى الموضوع . فالقضيتان التاليتان على سبيل المثال : كل المثلثات مثلثة

الأضلاع ، كل المثلثات أشكال ، تصيران ، متى تم تكميم المحمول :
كل المثلثات مثلثة الأضلاع كلها ، كل المثلثات بعض أشكال . وفي هذه
الحال تعني الرابطة COPULE دوماً = ، مما يعدل جذرياً في تصنيف
الفضايا^(٢) وفي المنطق كله ؛ بيد أن هذه النتائج ، التي سيكب عليها
مورغان وبول ، مخترعا الحساب المنطقي ، لم تُستخلص من قبل
هاملتون .

يستخدم هـ.ل. مانسل (١٨٢٠ - ١٨٧١) ، وهو مدرّس في
أوكسفورد صار في ختام حياته عميداً لجامعة القديس بولس ، في كتابه
THE LIMITS OF RELIGIOUS THOUGHT حدود الفكر الديني (١٨٥٨) ،
يستخدم اللاأدرية الهاملتونية لصالح الدين . فالتناقضات
التي يقع فيها العقل البشري عندما يحاول البلوغ إلى اللامشروط تثبت
أن الشيء يمكن أن يكون واقعياً بدون أن يكون قابلاً للفهم ؛ وعلى
هذا ، لا يحق لأصحاب المذهب العقلي أن يعارضوا عقائد الدين ، مثل
عقيدة اتحاد الأشخاص الثلاثة في الله أو عقيدة ارتباط الطبيعة الإلهية
بالطبيعة البشرية في المسيح ، بعدم قابليتها للفهم . وهكذا يقترب
مانسل غاية الاقتراب من سبنسر .

(٤)

ج . بنقار

على الرغم مما كان للفلاسفة الإنكليز من تأثير واسع النطاق في

(٢) توضيحاً لتصنيف القضايا عند هاملتون نفصل فنقول إنها عنده ، بنتيجة تكميم المحمول ،

أربع :

- ١ - الكلية الكلية كقولنا : كل (أ) كل (ب) ؛ ٢ - الكلية الجزئية كقولنا : كل (أ) بعض
(ب) ؛ ٣ - الجزئية الكلية كقولنا : بعض (أ) كل (ب) ؛ ٤ - الجزئية الجزئية كقولنا :
بعض (أ) بعض (ب) . «م» .

بعض الأحيان ، كمثل ذاك الذي كان لبيكون أول اللوك ، فإنهم نادراً ما ألفوا مدارس : وكان أول من شذ عن سبيلهم هذا بنتام : فمذهبه ، النفعية أو الجذرية الفلسفية ، شكّل حزباً حقيقياً لعب دوراً مهماً في السياسة الانكليزية بين ١٨٢٤ و ١٨٣٢ ، بعد أن يادر بنتام في عام ١٨٢٤ إلى تأسيس مجلة وستمنستر ريفيو WESTMINSTER REVIEW التي قالت بضرورة ذلك الإصلاح السياسي الذي تم عام ١٨٣٢ ، عام وفاة بنتام . وقد كان على رأس تلك المجموعة بنتام نفسه (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، وهو ابن مدعٍ عام أرادته ذروته على مهنة القضاء ، وابتداء من عام ١٨٠٨ جيمس مِل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) ، وهو إسكتلندي رافق إلى لندن السيرجون ستيوارت ، وعضو في البرلمان ، واقتصادي من تلاميذ ريكاردو ، ومستخدم في شركة جزر الهند بدءاً من عام ١٨١٨ . وقد حاول بنتام بعد أن ذاع صيته أولاً من خلال مشروع السجن النموذجي الذي قدمه باسم بانوبتيكون PANOPTICON (١٨٠٢) ، حاول أن يطبق المبدأ النفعي تطبيقاً مباشراً على التشريع والأخلاق (مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع AN INTRODUCTION TO THE PRINCIPLES OF MORAL AND LEGISLATION ، ١٧٨٩ ، الطبعة الثانية ١٨٢٢) ؛ ولم يَزِ مؤلفه في الأخلاق علم الواجبات DEONTOLOGY النور إلا بعد وفاته ، وتحديدأ عام ١٨٣٤ ؛ ولم تنشر أغلب كتبه إلا بعد تدقيقها وضبطها من قبل أصدقائه ؛ بل إن بعض مؤلفاته ، ومنها رسالته في الجزاء THE RATIONALE OF PUNISHMENT (١٨٣٠) ورسالته في الأدلة القضائية THE RATIONALE OF REWART (١٨٢٥) ، لم تصدر بالانكليزية إلا بعد إعادة ترجمتها عن ترجمة فرنسية نشرها ، نقلاً عن مخطوطات المؤلف ، صديقه الفرنسي إتيين دومون .

إن مبدأ المنفعة ، الذي أضحي فيما بعد مبدأ القدر الأكبر من

السعادة للعدد الأكبر ، يتعارض بواقعيته ، إذا اتخذ مبدأ للحكم ، مع وهم عقد اجتماعي بديء ، ذلك الوهم الذي قال به صراحة بلاكستون^(٤) في كتابه الشروح COMMENTARIES (١٧٦٥ - ١٧٦٩) . يقول بنتام في تعليقه على بلاكستون : « إثبات الوهم يحتاج إلى وهم ؛ لكن صفة الحقيقة ألا تحتاج إلى أي دليل آخر سوى الحقيقة » . وكان سبق لهيوم في المجلد الثالث من الرسالة في الطبيعة البشرية ، وللفلسفيوس في رسالته في الروح (المقال الثاني ، الفصل الرابع والعشرون) ، ولبكاريا^(٥) في الرسالة في الجرائم ، التي ترجمت إلى الانكليزية عام ١٧٦٧ ، أن طبقوا مبدأ المنفعة على العدالة الاجتماعية ، درجاً على ماثور تعود أصوله الأولى إلى الأبيقورية . وكان الوجه الرئيسي لاستخدام ذلك المبدأ لدى بنتام هو الربط بين واقعة بدائية تتصل بالطبيعة البشرية ، وهي كون اللذة والألم الدافعين الوحيدين إلى الفعل ، وبين قاعدة الخير والشر . والغرض الذي رمى إليه أن يقيم البرهان بالعقل على أن طاعة تلك القواعد تتمخض عن أكبر مقدار من اللذة ؛ فإن لم يكن كذلك هو واقع الحال (فبنتام يبقى داعية إصلاح) ، كان لا مناص من تغيير تلك القواعد على نحو ينتقي معه التضاد الذي يبطل كل نجع لها . وتفترض هذه الدعوى إيلاء العقل الحسب دوراً عظيماً في نشدان اللذة ؛ فعلى العقل أن يتوقع ، قبل أن يحزم أمره ، مقدار اللذة والألم اللذين سينجمان عن الانصياع أو المخالفة ؛ ولا بد أيضاً من الفحص عن جميع أحوال اللذة ، من حيث الشدة والمدة

(٤) السير وليم بلاكستون : رجل قانون بريطاني (١٧٢٣ - ١٧٨٠) . محام وقف حياته على تعليم القانون العرفي في أوكسفورد ، وصف في كتابه شروح على قوانين انكلترا وضع التشريع الانكليزي في اواسط القرن الثامن عشر . وقد صار كتابه هذا أساساً لتعليم القانون في بريطانيا والولايات المتحدة . «م» .

(٥) المركيز قيصر بونيسارا بكاريا : رجل قانون إيطالي (١٧٣٨ - ١٧٩٤) . اقترح في رسالة الجرائم والعقوبات ، التي عرفت رواجاً عظيماً في أوروبا ، إصلاحاً قانونياً وتخفيفاً للقانون الجزائي . «م» .

واليقين وقرب المنال ، ولا بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار أيضاً خصوصية اللذة (احتمال توليدها للذات أخرى) ونقاوتها (اللذة النقية هي تلك التي لها حظ كبير في ألا يتولد عنها ألم)؛ وأخيراً ينبغي أن يحسب حساب لامتها ، أي لعدد الأشخاص الذين يمكن أن يتمتعوا بها . وعلى هذا النحو يمكن أن نوازن بين الآلام والذات ، وأن نحزم أمرنا على الفعل الذي من شأنه أن يولد ، في المحصلة الأخيرة للحساب ، أكبر مقدار من اللذة . وعن طريق حساب كهذا ، يتراءى لبنتام أنه مستطيع أن يجعل من الأخلاق والتشريع علماً يضاهي في دقته الرياضيات .

لا يعسر علينا أن نتبين كيف يتولد القانون الجزائي من المبدأ نفسه ، وذلك ما دام الجزء لا دور له سوى أن يدخل في الحساب للذات والآلام التي سيدوقها المرتكب المحتمل للجريمة أو الجنة ، وأن يقتاده ، بما ينطوي عليه من موازنة للذات المجتناة من الجريمة أو الجنة ، إلى اتباع القواعد التي يقدّر المشتري أنها نافعة للعدد الأكبر من الناس . خلاصة القول أن بيت القصيد المماثلة ، عن طريق الجزاءات ، بين المصلحة الأنانية والمصلحة الاجتماعية اللتين ما كانتا لولاهما إلا لتفترقا : الجزاءات الطبيعية من قبيل عواقب الفسوق ، والجزاءات الشعبية أو الخلقية التي يوقعها الرأي العام على الجاني ، والجزاءات السياسية التي ينص عليها قانون العقوبات ، وأخيراً الجزاءات الدينية .

أما الجذرية الديمقراطية فلم ترتبط في ذهن بنتام بالنفعية إلا في عام ١٨٠٨ ، عندما تعرف إلى جيمس مل . وقد كتب يومئذ يقول : « إن روح الطوائف الحرفية مناهضة بالتعريف لمبدأ المنفعة العامة ، وما الأرستقراطية السياسية إلا طائفة حرفية مغلقة »^(٦) . إن المنفعة

(٦) نقلاً عن إيلي هالبي : الجذرية الفلسفية - LE RADICALISME PHILOSOPHIQUE

QUE ، المجلد ٣ ، ص ٢١١ .

مبدأ للإصلاح أكثر منها مبدأ للحفظ والصيانة : فالحساب الذي يفرضه هذا المبدأ ما كان ليكون له من نفع على الإطلاق فيما لو تطابقت مصالح المجموع وتمثلت بصورة طبيعية ؛ فلا بد من العمل إذن على توحيدها بصورة اصطناعية بواسطة التشريع والقانون الجزائي ؛ ولم يعتقد بنتاج هذه العملية ممكنة إلا باللجوء إلى الانتخاب العام الذي يُمثل فيه المجموع .

(٥)

مالتوس وريكاردو

إن هذا الضرب من الجفاف الحسابي ، الذي يؤسس مع ذلك سلطة القانون بقوة ، يعارض مثالية حقوق الإنسان التي كان يمثلها في انكلترا يومئذ بين^(٧) ؛ بيد أن غودوين^(٨) (العدالة السياسية ، ١٧٩٣) أعلن ، باسم مبدأ المنفعة العامة بالذات ، أن كل قانون وكل حكومة ضاران ؛ فثبات القانون يتعارض مع التنوع المتواصل للمنفعة ، وبالتالي مع قابلية الكمال ؛ وقد انتقد غودوين لا مؤسسة الحكم

(٧) توماس بين : كاتب وسياسي أميركي (١٧٢٧ - ١٨٠٩) . استمد مثاله الثوري من فلسفة الأنوار . التقاه فرنكلين في لندن سنة ١٧٧٤ ، فأرسله إلى فيلادلفيا مع رسائل توصية . فعرف هناك ، حيث عمل في الصحافة ، الشهرة ، وأصدر الحس المشترك والأزمة الأميركية ، وكان بمثابة تمهيد لإعلان الاستقلال . رد على تهجم إدموند بورك على الثورة الفرنسية بكتاب حقوق الإنسان ، فرمي بتهمة الخيانة العظمى ، فهرب . وفي سجن اللوكسمبورغ كتب أهم كتبه : عصر العقل . وقضى السنوات الأخيرة من حياته في البريس . « م » .

(٨) وليم غودوين : كاتب وروائي إنكليزي (١٧٥٦ - ١٨٣٦) . قس الحد تحت تأثير دراسة المسائل الاجتماعية . نقد نظريات مالتوس وحق الملكية . كتب محاولة في العدالة السياسية وتأثيرها في الاخلاق والسعادة (١٧٩٣) ومباحث حول السكان (١٨٢٠) . وله أيضا روايات « م » .

وحدها ، بل كذلك مؤسسة الملكية التي لا يقوم لها قوام هي نفسها إلا بقوة مؤسسة اصطناعية ، هي الميراث . وقانون إيمان غودوين هو التوافق الطبيعي بين المصالح ، هذا التوافق الذي تخلّ به المؤسسات ، وقابلية العقل البشري غير المحدودة للكمال^(٩) .

لقد رأينا كيف أجاب بنتام بنفيه أول تلك المبادئ وببيانه ضرورة الاصطناع لتوحيد المصالح . أما الاقتصادي توماس روبرت مالتوس بالمقابل فيوضح (محاولة في مبدأ السكان AN ESSAY ON THE PRINCIPLE OF POPULATION ، ١٧٩٨ ، الطبعة الثانية ١٨٠٣) كيف أن ثمة قانوناً طبيعياً محتوماً يحولّ دون التزايد اللامحدود للسعادة ؛ وذلك هو مبدأ السكان الشهير الذي ينص ، من جهة أولى ، على أنه حينما لا توقف تزايد السكان أية عقبة ، فإنهم يتضاعفون كل خمسة وعشرين عاماً وينمون من حقبة إلى أخرى طبقاً لمتواليّة هندسية ، وينص ، من جهة أخرى ، على أن وسائل المعاش لا يمكن في الفترات نفسها أن تتزايد بأسرع من متواليّة حسابية ؛ يلزم إذن ، كيما يحصل السكان على معاشهم ، أن يعترض سبيل نموهم قانون أعلى ؛ والفضائل والبؤس والمجاعة والحرب والهجرة هي العوائق الرئيسية لهذا النمو ؛ على أن ذلك لا يمنع أن يزداد السكان حالما تزداد وسائل المعاش ، مما يجعل من الفقر ضرورة لا يستطيع أن يظهر عليها « قانون الفقراء » الذي ينزع إلى أن يزداد السكان بدون أن يزداد الأوقات .

كان هذا المذهب « الكتيب » يتمشى سياسياً مع مذهب بنتام الديموقراطي ؛ فقد احتجّ به على الشيوعية التي من شأنها أن تتأدى ، إذ تتطلع إلى إعاقه البؤس بتوزيع الأراضي ، إلى انفجار سكاني قمين

(٩) نقلاً عن إيلي هاليفي : تطور المذهب البففي - EVOLUTION DE LA DOC-

TRINE UTILITAIRE ، من ٧٠ - ٩٣ .

بأن يتسبب في بؤس عام أكبر ، كما احتج به ضد الثورة (كتب ذلك بعد الفتن التي أعقبت محل عامي ١٨٠٠ و ١٨٠١) التي لا تتأدى بالشعب ، إذ يحمل الحكومة تبعه ما يعانيه من بؤس ، إلا إلى القمع والاستبداد .

لقد اكتشف الاقتصادي ريكاردو ، صديق جيمس مل ، في مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب PRINCIPLES OF POLITICAL ECONOMY AND TAXATION (١٨١٧) ، اكتشاف هو الآخر قانوناً اقتصادياً ينفي الوحدة المزعومة للمصالح : فريع المالك العقاري يزداد طرداً مع اضطراب الشعب ، تحت ضغط حاجاته ، إلى الالتجاء إلى الأرض لتأمين غذائه . وفي زمن تراءى فيه لفورييه وسان سيمون في فرنسا أنهما اهتديا إلى الوسيلة لقهر البؤس ، ربط به ريكاردو ضرورة المبدأ المحتوم التالي الذي سيتخذه ماركس نقطة انطلاق له : إن الأجر ينزع عفوياً إلى الانخفاض إلى أدنى مستوى تظل معه الحياة ممكنة ، وأرباح أرباب العمل تنزع إلى التركيز بين أيدي عدد أصغر فأصغر . وبديهي أن هذه القوانين لا تصدق بكل ما في الكلمة من معنى إلا في حال التسليم بأنه لا يوجد في الإنسان من باعث آخر غير الباعث الاقتصادي : الحاجة إلى الإثراء ؛ وبالفعل ، إن « الإنسان الاقتصادي » وحده هو من يفسح له ريكاردو في المجال ليتحرك فوق رقعة شطرنجه .

(٦)

جيمس مل

إن جيمس مل ، الذي اتبع في الاقتصاد السياسي ريكاردو ، طوّر في الفلسفة مذهب التداعي مقتبساً إياه عن إراسموس داروين (علم الحيوان ZOONOMIA ، ١٧٩٤) وعن هارتلي ؛ وقد عرضه في

تحليل ظاهرة الذهن البشري - ANALYSIS OF THE PHE- NOMENA OF THE HUMAN MIND (١٨٢٩) : ولديه تلمى المذهب الذري العقلي في أصفى صوره : فهو يرد الذهن إلى أبسط عناصره ، إلى « نقاط وعي » ؛ وبين هذه العناصر تحدث تجمعات طبقاً لقانون التداعي بالتجاور ؛ والتداعي بالتشابه قابل لأن يُزَدَّ إلى التداعي بالتجاور (هو الترابط الوحيد الذي افترض هارثلي وجوده) . وعندما يصبح التداعي غير قابل للتفارق ، تتكون في الذهن اعتقادات . ولنلاحظ أن نظرية الذهن هذه ، الخطاطية في بساطتها ، ترمي إلى تطبيقات عملية في مضامير الأخلاق والمنطق وعلم التربية ، تماماً كما أن مبدأ النفعية البالغ البساطة لدى بنتام (لا وجود لأي باعث آخر غير اللذة والألم) يبغي تأمين الأشكال المعقدة للتشريع والحياة الاجتماعية . وكثيراً ما لاحظ المعاصرون ، من أمثال ماكولي في عام ١٨٢٩ في مجلة إدينبره THE EDINBURGH REVIEW ، اليون بين فقر المبدأ وغنى نتائجه المزعومة ، وعلى سبيل المثال بين المبدأ النفعي وحب بنتام الباعث على الإعجاب للإنسان ؛ ولكن رهان أولئك الفلاسفة هو على وجه التعيين البلوغ إلى مبادئ تكون أكثر حقية بقدر ما تكون أكثر تعرقاً وتجرداً ، حرصاً على مزيد من السلامة في النتائج . وهذه الصعوبة بالذات هي التي تأدت بماكنتوش (مبحث في تقدم الفلسفة الأخلاقية DISSERTATION OF THE PROGRESS OF ETHICAL PHILOSOPHY ، ١٨٣٠) إلى فكرة التحويل التي ستلعب دوراً عظيم الأهمية في علم النفس القائم على مذهب التداعي ؛ فالعقل يدلنا على أن المنفعة هي الباعث البدني الوحيد ؛ لكن التجربة تظهر لنا أن بني الإنسان مبنئون على نحو يستصوبون معه فوراً بعض الأفعال ، بدون أن يرجعوا إلى نتائجها ؛ وآية ذلك أن الاستصواب ، الذي كان يمضي في الأصل إلى تلك النتائج ، تحول إلى الاستعدادات العقلية ذاتها ، فأصبحت بالتداعي غاية الفعل .

إن النفعية تتبدى حقاً ، في تطوراتها التاريخية ، وكأنها مبدأ صالح لكل استخدام ؛ فقد رأيناها ترتبط (في وقت متأخر) لدى بنتام بالديموقراطية ، ولدى غودوين بضرب من الفوضى ؛ أما لدى القانوني جون أوستن (تعيين منطقة القضاء - THE PROVINCE OF JURIS PRUDENCE DETERMINED ، ١٨٣٢) فتتقرن باحلاق لاهوتية : فلا شيء في الظاهر أكثر تنائياً من المبدئين التاليين:المبدأ القائل إن الإلزام الخلقي يكمن مصدره في إرادة الله ، والمبدأ القائل إن الواجب يتولد من البحث العقلاني عن المنفعة ؛ لكن إذا فرضنا أن الله لا يمكن أن يريد سوى خير الإنسان ، يترتب على ذلك أن الأفاعيل الخيرة لقاعدة من القواعد على السعادة هي بمثابة علامة دالة على إرادة الله . وعلى هذا النحو اللامتوقع ، نجد أن نشدان المنفعة يشجع على طاعة القانون التي تبقى هي الهدف .

(٧)

الردة الرومانسية : كولردج وكارلايل

هذا التصور المعروف ، المجرد ، للذهن البشري هاجمه مباشرة كولردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) ، صديق الشاعر وردوورث ؛ وقد ذهب في نتاجه إلى التأكيد بأن الوجود روح ، وأن الإنسان يتواصل وإياه بالتعاطف المباشر على نحو أوثق بكثير مما بالعلم . وكولردج أفلاطوني ، من قراء كانط وفيخته ، أي مفكري ألمانيا التي أعلن ماكنتوش أنها « مجنونة ميتافيزيقياً » في رسالة منه إلى ديوغالد ستيوارت عام ١٨٠٢ . وقد حارب في مساعدات التفكير AIDS TO REFLEXION (١٨٢٥) واعترافات روح فالحص CONFES- SIONS OF INQUIRING SPIRIT (١٨٤٠) إجلال الديانة الشعبية

للكتاب المقدس بنظريته السحرية عن الإلهام و « المتكلم من بطنه الخارق الإنسانية » ، كما حارب الآلية والنفعية والجذرية في السياسة ، وبكلمة واحدة كل ما يلغي الحياة في الأشياء . ويبدو على أي حال أنه استلهم الصيغ الرئيسية لأفكاره من أفلوطين أكثر مما استلهمها من الألمان (على الرغم من مفرداته) . وقد ميّز ، مع الأفلاطونيين ، بين الفهم والعقل : فالفهم ملكة نظرية تذهب وتؤالّف ما يأتيها من خارجها ، أما العقل فيعطي مباشرة المبادئ التي يتفعلّ الفهم بفضلها والتي لا تحتاج إلى إقامة الدليل عليها ؛ إذ « من الخُلف أن نطلب الدليل للوقائع الحقة التي تؤلف طبيعة من يطلب ذلك » . لكن العقل يشير لديه أيضاً ، نظيره لدى الأفلاطونيين ، إلى ضرب من رؤية ملهمة وشافة عن جوهر الأشياء ؛ نور غير قابل للانفصال عن العاطفة التي تفعلّه ؛ وبما أنه وجد أو خيل إليه أنه وجد لدى كانط وفيخته أن العقل العملي يشف عن موجودة الأشياء في ذاتها ، فقد أطلق ذلك الاسم على هذه الصورة العليا للعقل . وعلى كل حال ، إن القيمة الحيوية لهذا العقل لهي في نظره أهم من قيمته كمعرفة ؛ ولئن جهر بإيثاره الخاص للأفلاطونية ، التي تجعل من العقل كشافاً حقيقياً ، فإنه يترك للفلاسفة المحترفين مهمة إثبات ذلك ضد المذهب النقدي الذي لا يرى في العقل سبوى وظيفة للذهن .

لقد انتصر ، صنيع الفلاسفة الرجعيين في عصره ، وضد الجذرية واليعقوبية ، لمذهب تاريخي يكتشف ، في نجاح أي مؤسسة من المؤسسات ، الفكرة الفلسفية والمعقولة اللتين تبررانهما .

كان لتوماس كارلايل (١٧٩٣ - ١٨٨١) تأثير مماثل لذلك الذي كان لكوولدج ، وإنما أوسع نطاقاً وأكثر امتداداً منه ، لا بفعل مذهبها الخاصة ، بل بالأحرى بفعل الهزة التي أحدثها في فكر فلسفي كان مهدداً بأن يتجمد في نغمة كامدة أو في عقيدة قديمة مطمئنة . فالنظرة إلى العالم هي ما أراد تغييره ؛ فقد كان يرى عالماً ما هو بكامد أو

رمادي ، بل هو « أغرب جميع العوالم الممكنة » ، عالماً ما هو « بديكان بضائع ، بل معبد روحاني » ؛ فالوقائع الأكثر عادية تغدو أسراراً ، ومنها واقعة تصرم الزمن وجريان « النهر الغامض للوجود » . وما يشجبه كارلايل ليس المذاهب ، بل المسالك ؛ مسلك النفي والشك ، المرتبط بالتأمل الذهني الصرف للأشياء ؛ وذلك هو ، مثلاً ، مسلك من يسعى إلى إثبات وجود الله بالعقل ؛ فشأنه في ذلك شأن من يبغي أن ينير الشمس بفانوس ! إن معرفة قوانين العدالة الإلهية مسألة قلب ، لا مسألة رأس ؛ ومعانيها لا تكون إلا من الداخل وعن طريق الفعل ، لا عن طريق الاستدلال ؛ أما النفعية والمادية والتجريبية والإلحادية فكلها مذاهب سلبية لا تدرك سوى ظاهر الأشياء ؛ والمسلك الطبيعي للذهن البشري هو الإثبات ، لا النفي ؛ الاعتقاد ، لا الشك ؛ إثبات واعتقاد ما هما بمذهب معمول فيه التفكير ، بل هما بالأحرى فعل حيوي شبه لاشعوري . وإننا لننفي لدى كارلايل ذلك التغني الرومانسي بالغريزة وبالقوى الليلية الذي كان عرف رواجاً عظيماً عهدئذ . والحدس هو المنهج الوحيد للفيلسوف ؛ « إنه ليس منهج المنطق المبتذل للمدارس ، حيث تُصَفَّ الحقائق بالتتابع ، فتمسك كل واحدة منها بطرف ثوب الأخرى ، بل منهج العقل العملي الذي يعتمد على حدوس عريضة تشمل مجموعات وممالك نسقية تامة » .

لا يتردد كارلايل في استخلاص نتائج ذلك بكل جسارة وإقدام . فهو يهاجم البنتامية في مقلها الأقوى ، في نظريتها عن العقوبات ، ويتراءى له أنه واجد قاعدة العقاب في ردة الفعل الغريزية الانتقامية . وهو يهاجم كذلك الميول التحررية ، والرقابة الشعبية ، والديموقراطية ، لأن الناس في نظره نوعان : الملهمون أو الأبطال الذين يحوزون الحكمة والذين كُتِبَ لهم أن يقيدوا ، وسواد البشر ممن لا فضيلة لهم غير أن ينصاعوا للقانون ؛ والانضباط الحديدي هو ما يحتاجه هؤلاء السواد . « إن التاريخ العالمي هو في الواقع تاريخ الرجال العظام الذين عملوا في

هذه الدنيا . لقد كانوا قادة الشعوب ، الصانعين ، النماذج ، وبمعنى واسع ، الخالقين لكل ما استطاع سواد البشر في جملتهم أن يفعلوه أو أفلحوا في البلوغ إليه ... إن البطل رسول مبعوث بالأخبار لنا من قاع اللامتناهي الغامض ... إنه يأتي من الجوهر الداخلي للأشياء .
وبكلمة واحدة ، إننا نلقى لدى كارلايل التعبير الانكليزي عن ذلك الروح المناوئ للفلتيرية والمضاد للثورة الذي كان أخذ منذ عهد مديد باجتياح البر الأودوبي .

ثبت المراجع

- ROGERS, *English and American philosophy since 1800*, 1922, p. 12 - 63.
- W. R. SORLEY, *A history of English philosophy*, 1920, p. 207 - 238.
- I. - D. STEWART, *Works*. éd. HAMILTON, 11 vol., 1854 - 1858; *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. PEISSE, 3 vol., 1843 - 45; *Esquisses de philosophie morale*, trad. JOUF-FROY.
- II. - Th. BROWN, *Observations on the zoonomia of Erasmus Darwin*, 1798; *Lectures on the philosophy of the human mind*, 1820.
- III. - W. HAMILTON, *Lectures on metaphysics and Logic*, 4 vol., 1859 - 60; J. STUART MILL, *Examination of sir W. Hamilton's philosophy*, 1865.
- IV. - J. BENTHAM, *Works*, 11 vol., Edimbourg, 1833 - 1843; *Traité de la législation civile et pénale*, Paris, 1802; *Théorie des peines et des récompenses*, Londres, 1811.
- E. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, 1901 - 1904.
- C. W. EVERETT et B. GAGNEBIN, *The constitutional code of Jeremy Bentham*, London, 1948.
- D. BAUMGARDT, *Bentham and the ethics of today*, Princeton, 1952.
- V. - Th. R. MALTHUS, *An essay on the principle of population*, London, 1890; *Essai sur le principe de population*, trad. P. THEIL, 1963.
- VI. - A. BAIN, *James Mill, A biography*, London, 1882.
- VII. - M. ELWIN, *The first romantics*, London, 1947.
- H. HOUSE, *Coleridge*, London, 1953.
- Th. CARLYLE, *Letters to his wife*, London, 1953.
- Th. CARLYLE, *Past and present*, trad. fr. par C. Bos: *Cathédrales d'autrefois et usines d'aujourd'hui*, Paris, 1901.
- J. SYMONS, *Thomas Carlyle*, New York, 1952.
- L. CAZAMIAN, *Carlyle*, Paris, 1913.
- V. BASCH, *Carlyle, l'homme et l'œuvre*, 1938.

الفصل السابع فيخته

الكانطية نقد يخفي تحته جدلاً ؛ فهي ليست فقط تعييناً لحدود المعرفة ، بل كذلك ، وضمن هذه الحدود ، بناء قبلي للموضوع المطلوب معرفته . وهذا البناء القبلي ، في صور شتى ، هو ما تحاوله الميتافيزيقيات التي رأت النور بعد كانط ، وبالتحديد ميتافيزيقيات فيخته ، وشلينغ ، وهيجل .

دُرّس ي . غ . فيخته (١٧٦٢ - ١٨١٤) من ١٧٩٤ إلى ١٧٩٩ في جامعة إينا ؛ ثم اضطر إلى مغادرة إينا بعد أن وجهت إليه تهمة بالإلحاد ، وأقام بعدئذ في برلين من ١٧٩٩ إلى ١٨٠٥ ، وتعرف فيها إلى الرومانسيين ف . شليف وشلایرماخر وتييك . ودُرّس في جامعة إرلانغن في عام ١٨٠٥ ، ثم ترك هذه المدينة إلى كونفسبرغ يوم الغزو الفرنسي ، وعاد إدراجه إلى برلين حيث ألقى في عامي ١٨٠٧ و ١٨٠٨ ، في المدينة التي كان الفرنسيون لا يزالون يحتلونها ، خطاباتة الشهيرة إلى الأمة الألمانية وصار أخيراً مدرساً ثم عميداً لجامعة برلين . ومؤلفه الرئيسي هو المبادئ الأساسية لكل نظرية العلم - GRUND-VERSUCH EINER KRITIK DER GESAMMTEN WISSENSCHAFTSLEHRE (١٧٩٤) ؛ وقد نشر قبله محاولة في نقد كل شيء ALLER OFFENBARUNG (١٧٩٢) ؛ وينبغي أن نذكر بعد ذلك مؤلفاته

التي جاءت تطبيقاً لنظرية العلم: أسس القانون الطبيعي GRUNDLAGE DES NATURRECHTS (١٧٩٦) ، وبه ترتبط ثلاثة مؤلفات : الدولة التجارية المغلقة DER GESCHLOSSENE HANDELSTATT (١٨٠٠) ، ونظرية القانون RECHTLEHRE (١٨١٢) ، ومذهب النظرية الأخلاقية SYSTEM DER SITTENLEHRE (١٧٩٨) ؛ وفي عام ١٨٠٠ قدم عرضاً بأسلوب أكثر شعبية بعنوان مصير الإنسان DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN ، وينبغي أن نربط به الملامح الكبرى للعصر الحاضر DIE GRUNDZÜGE DES GEGENWÄRTIGEN ZEITALTERS (١٨٠٦) والمنهج للوصول إلى الحياة السعيدة DIE ANWEISUNG ZUM SELIGEN LEBEN (١٨٠٦) . والنصوص التي نشرت بعد وفاته هي وحدها التي أتاحت لقارئه ، في عام ١٨٢٤ ، الاطلاع على عروض نظرية العلم التي ألقت مادة دروسه في ١٨٠٤ و ١٨١٢ و ١٨١٣ .

(١)

الحرية لدى فيخته

كتب فيخته في عام ١٨٠١ يقول : « إذا قُبِلت نظرية العلم وأذيعت على العموم بين أولئك الذين ترمي إلى الوصول إليهم ، فسيتسنى للجنس البشري أن يتخلص من المصادفة العمياء ، ولن يعود لحسن الطالع أو لسوءه من وجود . وسوف تمسك البشرية قاطبة بمصير نفسها بين يديها ، غير متقيدة إلا بتصورها الخاص ؛ وسوف تفعل بنفسها ، بحرية مطلقة ، كل ما يمكن أن تريد فعله بها » (١) .

(١) عرض واضح كالنهار لإرغام الناس على الفهم SONNENKLARER BERICHT ،

ترجمة فالنسن في ملفات الفلسفة ARCHIVES DE PHILOSOPHIE ، ١٩٢٦ ،

ص ٨٧ .

إن فلسفة فيخته هي ، في جملتها ، برهنة « علمية » على الحرية : من هنا كان التضاد الصارخ بين سعة الغاية وامتدادها ، إذ هي تعني الانسانية قاطبة ، وبين الفلسفة التي يُفترض أن تتأدى إليها ، إذ هي وقف على عدد ضئيل للغاية ، مثلها في ذلك مثل الرياضيات العليا ، بسبب طابعها المجرد الذي حمل فيخته على أن يقول عنها ، في عام ١٨١٣ ، إنها ما فهمت من قبل أحد بعد ؛ وذلك هو عين هدف التنوير AUFKLÄRUNG ، وإنما بوسائل مياينة تماماً ؛ فبيت القصيد هو تحرير الإنسانية لا بواسطة حكمة توضع على مستوى العامي ، بل بفضل علم عويص يتطلب موهبة حدسية نادرة للغاية ، يستخدم تصورات مغايرة تماماً لتصورات الحس المشترك ، على الرغم من أنها تُعرف بالاسم نفسه في غالب من الأحيان ، ويتباهى لا بأنه حكمة ، وذلك ما دامت الحكمة تعود إلى الحياة ، بل بأنه ذلك العلم الذي هو شرط الحكمة .

إن هذا العلم قابل ، في تصور فيخته ، لأن ينفصل عن تطبيقاته ، مثلما تنفصل الرياضيات وتستقل عن فن المهندس ، أو بتعبير أدق ، مثلما يمكن لجدل سقراط أن ينفصل بالتجريد عن التحسن الخلقي للتلميذ . أما في الواقع فإن نظرية العلم لا معنى لها ولا قيمة إلا بما تحمله من ثمار ؛ ولقد وجدت من يرى فيها ، في خضم سنوات حماسة فيخته الشاب لقضية الحرية ، خميرة خلقية وروحية في المقام الأول ؛ فلم يكن من غاية لفيلسوف في أول الأمر غير أن يجعل من نفسه مبسّط فلسفة كانط ليستخلص منها ، من خلال عروض شعبية ، جميع النتائج العملية .

إن واعظ الفعل هذا لم يكن هو نفسه رجل فعل : فلئن أيقظ الضمائر وهز النفوس وناصر الشجعان ، فإنه لم يرسم لنفسه قط ما يرسمه رجال العمل لأنفسهم من مذاهج واضحة محددة ومن تصميم على التنفيذ . وهذا التضاد بين حميا المنطلق وضالّة النتائج هو جوهر

الرجل كله وربما زبدة فلسفته ؛ فلا هو بمصلح مثل سان سيمون أو أوغست كونت ، ولا هو بسياسي مثل هيجل أو فكتور كوزان ؛ فقوام الفعل عنده ليس في ما ينفَّذ ، وإنما في الاستعداد الصميمي والإلهام . والمثال العملي الوحيد لفيخته هو الحرية : والحال أن الحرية تجد حدها الخاص على وجه التحديد في نتائجها بالذات ، وهي لا تستطيع مجاوزته إلا إذا استخدمت هذا النتاج كوسيلة للمضي قُدماً إلى الأمام ؛ وإلا تهددت الحرية بأن تثبت وتتجمد في إبداعها وبأن تفقد القدرة المباطنة لها جوهرياً على التقدم ؛ بيد أن هذا الضرب من الاندفاع ، الذي يجاوز المعطى ، ليس عبارة عن إيجابية اعتسافية ولا عقلانية ؛ فهناك بلا ريب حرية ، هي حرية الانتماء إلى المعطى ، وعلى سبيل المثال إلى الدين أو إلى مؤسسات البلاد ؛ وهناك حرية مادية هي محض معارضة للمعطى^(٢) ؛ لكن ثمة هوة بين هذه الحرية الفوضوية، حرية العاصفة والاندفاع STURM UND DRANG ، وبين الحرية الحقيقية ؛ فهذه تجد قانونها في ذاتها ؛ وهي في آن واحد تلاحم واختراع ؛ وفاء للعقل ومجهود من قبل الإنسان ليفكر بالأصالة عن نفسه ؛ ولكنها أيضاً ، وفي الوقت نفسه ، تجذير للذات ؛ إنها تقدم العقل بحد ذاته ، لكنها أيضاً تربية للآخرين ؛ إذ أن الحرية الشخصية لا تقبل انفصالاً عن حرية الغير ، لأن « الإنسان ليس إنساناً إلا بين بني الإنسان » ؛ وعلى هذا لا يمكن أن يُعَيَّن للإنسان من هدف آخر سوى تطوره الخاص ، أو - والأمر سيان - تطور الإنسانية في الذات وفي الآخرين .

إن أي هدف واضح ومحدد أكثر مما ينبغي ما كان له أن يتمشى مع مثال كهذا . كتب فيخته في مصير الإنسان يقول: « أما قدرتي التام والشامل فلا يقع في إدراكي ؛ وما سأصير إليه وما سأكون عليه يجاوز

(٢) انظر كسانفيه لين: فيخته وعصره FICHTE ET SON TEMPS ، م١٠ ، ص ٥١٣ : ص ٤٩٤ .

فكري،^(٣) : وهذا الاستبقاء لعالم من عوالم الغيب ربما كان جوهر الحرية الفيختية .

لم يتصور فيخته قط إمكانية حركة شعبية وديموقراطية عفوية ؛ فهو لم يكن في يوم من الأيام تحريراً LIBÉRAL بالمعنى الانكليزي أو الفرنسي للكلمة ، ليعترك للشعب أمر تعيين مسلكه الخاص ؛ وكتابه الذي يحمل عنوان مساهمات هادفة إلى تصحيح احكام الجمهور عن الثورة الفرنسية (١٧٩٣ ، الطبعة الثانية ١٧٩٥) ليس بحال من الاحوال دفاعاً عن المؤسسات البرلمانية ، ففيخته يشيد فيه بتدمير امتيازات النبلاء ورجال الدين ، وعلى الأخص بوضع الدولة يدها على املاك الكنيسة ، وبكلمة واحدة ، بكل ما من شأنه أن ينزع إلى ضمان المساواة المدنية والسياسية ؛ ففيخته يقف بلا موارد في جانب روسو ، لا في جانب مونتسكيو ؛ بيد أن العقد الاجتماعي (الذي يجعل منه الاصل الحقوقي ، بله التاريخي ، لكل مجتمع) ليس في نظره ما يضمن المجتمع ويدعم ركائزه بقدر ما أنه ما يفسح في المجال لإحداث تغيرات فيه ؛ وعلى هذا النحو يفدو العقد الاجتماعي مبدأ ثورياً ؛ وقد أقر الدارسون بحق لفيفته بأنه كان من أوائل من أدرك أن العقد ، ما دام يتولد من حرية الأفراد ، لا يجوز أن يعيقها بأي صورة من الصور وأنه لا يمكن بالتالي أن يكون مبدأ للإكراه الاجتماعي : فكل فرد يحتفظ في كل لحظة بحق فسخه^(٤) .

على مذهب حرية الفرد هذه يضحى فيخته أيضاً بالليبرالية الاقتصادية في كتابه عن الدولة التجارية المغلقة (١٨٠٠) : وقد حثه على تحرير هذا الكتاب مشهد البؤس الذي كان يتواجد ، في بروسيا

(٣) مصير الانسان ، طبعة ركلام ، من ١٤٧ .

(٤) فوغان : دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية STUDIES IN THE HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY ، المجلد ٢ ، صفحة ١٠١ .

كما في انكثرتا ، مع ثروات هائلة تُجتنى من التجارة . ويعزوفيفخته هذا الوضع إلى المركنتلية التي تضحي بمصالح العدد الأكبر لمصالح التطور الضخم لتجارة خارجية تعود فوائدها حصراً على حفنة ضئيلة من الأفراد . والإصلاحات التي يقترحها حملت الدارسين على اعتباره المخترع الأول لاشتراكية الدولة : فتقسيم العمل هو في نظره ضرورة للمجتمعات الإنسانية ؛ ولكن لا مندوحة له عن التوافق مع العدالة ؛ فمن الحق المشروع أن يتمكن كل فرد من أن يعتاش من العمل الذي اختاره أو الذي فرض عليه ؛ والحال أن هذا ممتنع ومستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التي تحوّل بلا انقطاع قيمة العملة ؛ فإذا أغلقت أبواب الدولة بقوة دون التجارة الخارجية ، أمكن خلق عملة قومية ذات قيمة ثابتة ؛ وهذا ما سيفسخ في المجال لمكافأة العمل على نحو عادل وثابت دوماً . ويديهي أن ذلك الإغلاق يفترض أن تكون الدولة متّحدةً اقتصادياً يكفي ذاته بذاته ؛ وهذا غير ممكن إلا إذا بلغت الدولة إلى ما يسميه فيخته « حدودها الطبيعية » ، أي الحدود التي يكون فيها مثل ذلك المتّحد ممكناً ؛ ولا وزن في نظره لأي تقليد سياسي إزاء مطلب العقل هذا ؛ وهو يقر على كل حال بأن مشروعه « ليس برسم التطبيق المباشر . فمثل هذه المشاريع مقيّض لها بحكم طبيعتها أن تبقى مجردة خالصة ، بلا صلة بالوضع الفعلي الذي يجد العملي السياسي المولج بمقاليد الحكم نفسه فيه »^(٥) .

ليست الحرية إذن عنده مطالبة شعبية ، ولا تحديداً لسلطات الدولة (التي تتعاضد ، على العكس ، في المضممار الاقتصادي) ؛ وإنما هي مطلب عقلي ؛ وعليه ، فإن أول ما يكون تجليها وتقدمها في فرد أو في مجموعة محدودة من الأفراد الموهوبين ؛ ولئن اتصف فيخته في نشاطه بصفة دائمة ، فهي مجهوده ليؤلف حوله مجموعات محدودة

(٥) انظر كسافييه ليون ، م ٢ ، ص ٦٠ .

العدد من الأشخاص المحنكين ، عليها معقد الرجاء لإشعاع روح الحرية ؛ وقد بلغ من نأيه عن المذهب التحرري LIBÉRAL إنه نصّب نفسه أول الأمر ، وتعييناً عام ١٧٩٢ ، منافحاً عن مراسيم الرقابة لعام ١٧٨٨ ، تلك المراسيم التي أنشأت في بروسيا ديواناً للتفتيش بكل ما في الكلمة من معنى^(٦) ؛ وآية ذلك أنه ما كان يشاطر التنويريين آراءهم ، وكان يرى أن من الخطورة بمكان الترويج في التعليم العام لـ « قضايا لا يمكن أن تعود بلا أذى إلا إلى دماغ صاحِبْ جداً ومثقف للغاية » . ومن المنطقي تماماً أن يتراجع في طور لاحق عن آرائه وأن يهاجم الرقابة في فدائه إلى الأحرار ، عندما صدر الأمر بمنع تداول كتاب كانط عن الدين . وبالمقابل أعلن في عام ١٨٠٠ عن انضوائه تحت لواء الماسونية لأنه وجد فيها محرراً « ينبغي أن تُخبأ فيه الأفكار التي يمتنع على الجمهور أن يفهمها أو التي قد يسيء في الأرجح استخدامها »^(٧) ؛ ولكنه ترك الماسونية حالما تبين له أنها لا يمكن أن تكون أداة للدعاية لمذهبه . وبهذه الروح كتب ، عام ١٧٩٤ ، دروسه عن مصير العالم ؛ فالعالم في نظره هو الرسول الاجتماعي ، « كاهن الحقيقة » الذي يعلم لا بالأقوال فحسب ، بل كذلك ، وعلى نحو أكثر نجعاً بكثير ، بالقُدوة والمثال ؛ وبهذا الشاغل عينه ترتبط خطته التي وضعها في عام ١٨٠٥ لجامعة نموذجية ، وعلى الأخص خطته الاستنباطية لعام ١٨٠٧ ؛ فكلتا الخطتين تلغي الدروس المقرّوة أو المتطوّقة لصالح فعل مباشر يتم التدريب عليه بالنقاش السقراطي بين المعلم والطلاب ؛ وتفرض الثانية على الطلاب ، لينصرفوا بجماع أنفسهم إلى مهمتهم ، نظام المداولة والدراسة الداخلية ؛ وذلك لأن نظريته في العلم « لا تفترض أي معرفة مسبقة من أي نوع ؛ فكل ما

(٦) كسافيه لين ، م ، ١٠ ، ص ١١٩ .

(٧) كسافيه لين ، م ، ٢ ، ص ٥٥ .

تقتضيه ذهن أخذ طريقه بصورة طبيعية إلى المران^(٨) ؛ وبالمقابل ، فإن « المقصود بذلك عمل عقلي لا من درجة أعلى من العمل العادي بل من نوع جديد كل الجدة ما رأي مثله من قبل قط ؛ والتمرس به يقتضي التدريب على الموضوعات العائدة إليه حصراً . » والمشروع الذي وضعه فيخته لإنشاء معهد نقدي ، تصدر عنه صحيفة يُفترض فيها أن تحدد قيمة كل إنتاج علمي باسم الفلسفة - وهو مشروع تعود المبادرة فيه إلى شلينغ - يرتكز هو الآخر على الرسالة التي اختص نفسه بها ؛ كتب إلى شيلر عام ١٨٠٠ يقول : « لا بد من إخضاع العلم لرقابة صارمة لحين من الزمن ، إذا شئنا ألا يؤول المقدار اليسير من البذار الطيب الذي بذر فيه إلى تلف تام بفعل نمو الاعشاب الضارة^(٩) . »

إن ما يزود عنه فيخته بأكبر قدر من الحميا هو حرية رسالته الخاصة ؛ ففي بحر عام ١٧٩٨ ، وفي جامعة إيبنا ، وجد نفسه متهماً بتهمة الإلحاد ، مما تأدى إلى إقالته ؛ وكان لا بد أن يتدخل شيلر ليسدي إليه النصيح من طرف خفي حتى يخطر له أن يرى إلى المسألة من منظور مشروعية التدابير المتخذة ضده ، علماً بأن هذا الوجه منها هو وحده المهم عملياً ؛ فقد كان يحلوه بالأحرى أن يرى في ذلك الاتهام ذريعة يحتج بها أعداؤه ليعرقلوا تعليماً يبيث في أفئدة طلابه حب الاستقلال ؛ كتب يقول : « ينبغي أن أحامي عن شخصي طالما وسعني ذلك ، لأن انتصار القضية العادلة مرتبط بكل تأكيد بالنسبة إلي بحرية شخصي^(١٠) . »

عندما ألقى فيخته في شتاء ١٨٠٧ - ١٨٠٨ ، بعد معاهدة صلح

(٨) عرض واضح كلنهار ، ترجمة فالنسن ، ص ٧٢ .

(٩) نقلاً عن كسافيه ليون ، م ٢٠ ، ص ٢٢٩ .

(١٠) كسافيه ليون ، م ١٠ ، ص ٥٥٣ .

تلسيت^(١١) التي ألغت القدرة العسكرية البروسية، وفي برلين المحتلة من قبل قوات نابليون ، خطابات الشهيرة إلى الأمة الألمانية ، كان الروح نفسه هو ما يحرك نزعة الوطنية : فالشعب الألماني أنيطت به ، بين سائر الشعوب ، الرسالة التحريرية عينها التي أنيطت بفيخته وحلقته بين سائر بني الإنسان : « أنتم وحدكم (أيها الألمان) من بين جميع الشعوب الحديثة ، حاصلون على جرثومة القابلية الانسانية للكمال بأظهر ما تكون ، وإليك يعود حق التصدر في تطور البشرية ... ؛ فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء بغير أمل في إحياء قريب »^(١٢) . وهذا تصور فيختوي خالص لمذهب الوحدة الجرمانية ، مبين إلى حد كبير لتصور شليغل في دروسه لعام ١٨٠٣ - ١٨٠٤ ، تلك الدروس الزاخرة بالمأثور الوسيطى لوحدة الامبراطورية الجرمانية والوحدة الكاثوليكية ، بينما كان فيخته لا يشرئب بنظريه إلا نحو المستقبل .

(٢)

المبادئ الثلاثة

لفظية العلم

هل يتمشى واقع الأشياء ، كما تتصوره ملكة الفهم ، مع الحرية ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي في نظرية فيخته والباعث الوحيد عليها . وما كان له أن يدرك هدفه إلا إذا وجد في الطبيعة ، في المعطى ، واقعاً قابلاً لأن ينفذ إليه الفعل الانساني . كتب يقول : « إن الطبيعة التي يتعين علي أن أعمل فيها ليست كائناتاً غريباً عني ونتاجاً منقطع الصلة

(١١) تلسيت (اليوم سوفيفيتسك) : مدينة روسية وقعت فيها في ٧ تموز ١٨٠٧ معاهدة

صلح بين نابليون الاول وقيصرو روسيا الكسندر الاول . «م» .

(١٢) كسافييه ليون ، م ٢ ، ص ٦٨ .

بي لا أستطيع النفاذ إليه ،^(١٣) ؛ فعلى صعيد الطبيعة يريد أن يسوق برهانه ، ووسيلته إنما هي المثالية الكانطية ؛ فلئن كان يسعني أن أنفذ إلى الطبيعة ، فلأنها « متكونة بقوانين فكري الخاص ولأنه يتعين عليها أن تتفق وإياه ؛ فحتم عليها أن تكون شفافة وقابلة تماماً لأن تُعرف من قبلي، وممكناً النفاذ إليها حتى إلى صميمها إنها لا تعبر عن شيء إلا عن نسب وعلاقات بيني وبين نفسي ، وبقدر ما أستطيع بكل يقين أن أمل في معرفة نفسي ، أستطيع بيقين مماثل أن أعد نفسي برصدها » . ولم تكن المثالية الكانطية بالنسبة إليه بادية ذي بدء حل مسألة المعرفة ، على نحو ما كانت عليه في نقد العقل الخالص ، بل كانت في نظره ما آلت إليه في نقد العقل العملي ، أي وسيلة للتوفيق بين الحتمية التي تقتضيها ملكة الفهم وبين الحرية ؛ وهو توفيق مستحيل بالنسبة إلى العقل في رأي كثرة من مفكري العصر ؛ وفي رأي جاكوبي بوجه خاص ، فإن من شأن العقل بمفرده ، وقد تسلح بمبدأ السبب الكافي ، أن يتأدى لا محالة إلى السببونية التي تغمرنا في طبيعة الاشخصية ، فتلغي أنانا ؛ ولا يقف حائلاً دون ذلك سوى اعتقادات لعقلانية ، مبنية على العاطفة وتكون مبررة بما فيه الكفاية حالما تجعل حياتنا الاخلاقية ممكنة ؛ ومع مثل هذا التصور للأشياء ، يجد الذهن نفسه مفضولاً على التآرجح بين نزعة مادية نفية وبين ضرب من وحي قلبي يلقي ممارسة العقل ؛ والحال أنه بصدد هذه النقطة الأخيرة كان فيخته مهّد لجميع هذه المباحث ببيانه في محاولة لنقد كل وحي (١٧٩٢) أن الوحي يظل غير مقبول إلا أن يكون محتواه بتمامه عقلياً ؛ وعلى هذا كان لا مئاص من أن يرتد نحو المذهب الطبيعي لولم يجد ملاذاً له في مثالية كانط .

على أن هذا الملاذ لم يكن كافياً على كل حال ؛ فصحيح أن حتمية الطبيعة لا تعود موجبة للخشية منها حالما تغدو مجرد إسقاط

(١٣) مصير الانسان ، الآثار الكاملة ، ٢م ، ص ٢٥٨ .

للشروط التي بمقتضاها يعرف الذهن البشري الموضوعات ؛ لكن علاقتها الايجابية بحريتنا لا تصير من جراء ذلك قابلية للفهم أكثر ؛ والحال أن طموح فيخته هو أن يبين ، في الوقت نفسه وبسلسلة الأدلة ذاتها ، أن الطبيعة موضوع للأنس لأنها الشرط الذي تضعه الحرية لممارستها الخاصة ولتقدمها . وليس ثمة ما هو أوضح بحد ذاته من هذا الضرب من المذهب الأخلاقي المطلق الذي يتحرى في الطبيعة عن مناسبة للفعل وإتمام واجبه ، فيستنتج الوجود بالذات وصفات الطبيعة من هذا المطلب ، على منوال الناسك الذي يحقق حوله الوسط الذي سيضعه على محك الامتحان ويكفل له أسباب الترقى في مدارج الكمال . وإنما على هذه النقطة تحديداً تنصبّ برهانات نظرية العلم ؛ فليس بيت القصيد اللجوء إلى المطلب الأخلاقية وصولاً إلى الإثبات ، بل البرهان بأسباب نظرية خالصة على أن مسألة توليد الطبيعة مطابقة لمسألة شروط الأخلاقية .

لقد كان كانط اكتشف ، خلف مبدأ العلية أو المبادئ الأخرى لمملكة الفهم الخالص وتحتها ، عفوية الأنا الفكر الذي يؤسس تلك المبادئ . وعلى المنوال نفسه ، ينطلق فيخته من مبدأ الهوية ويسعى إلى أن يبين أن أساس صلاحية هذا المبدأ هو فعل الأنا الذي يضع ذاته لذاته والذي لا يكون له من وجود إلا لأنه يضع ذاته ؛ والأنا وفعله لدى فيخته ، مثله مثل الأنا الأفكار لدى كانط ، لا يتم اكتشافه بالتجربة الصميمية والتفكير ؛ فهذه العفوية وهذا الفعل يقعان فيما وراء الوعي لأنهما شرطه .

على أنه ههنا تتوقف المضاهاة : فكانط لم يخطر له في بال قط ذلك الاستنباط المتعالي لمبدأ الهوية الذي هو أولى خطى الفكر الفيلسوفي ؛ فالاستنباط المتعالي لا مكان له ولا معنى ، في نظره ، إلا إذا استخدم الأنا المقولات لترتيب المتباين الذي تعطيه الحساسية ؛ وكانط لا يستنبط بحصر المعنى المبدأ ، بل استعمال المبدأ لتعقل موضوع

من الموضوعات ؛ ومن ثم فإن مبدأ الهوية ، الذي ليس له سوى استعمال منطقي وغير متعالٍ ، لا يمكن أن يستتبط استنباطاً ، وما هو بحاجة إلى ذلك أصلاً . وفيخته يرهض بذلك فعلاً ، فنراه يلجأ إلى حيلة ليبرر ذلك الاستنباط ؛ فمبدأ الهوية ينص على أن $1 = 1$ ؛ وفيخته يترجمه على النحو التالي : إن 1 الذي هو موجود هو 1 الذي هو موضوع ؛ أو : إذا وُضع 1 ، فقد وجد ؛ وعليه فإن مبدأ الهوية ينقلب إلى صيغة تعبر عن نسبة الشرط (وضع 1) إلى المشروط (وجود 1) ؛ وتبعية الوجود للوضع يلزم عنها ضرورة أنا مطابق لذاته ويضع نفسه على أنه مطابق ذاته .

لا يعلق فيخته على أي حال من أهمية تذكر على هذه الحيلة ، فنراه في عرض جديد لنظرية العلم (١٧٩٧) يستغني عن كل تلفيق منطقي ويرى إلى فعل الأنا على أنه يضع نفسه معطى أولياً ومباشراً للحدس العقلي : فليس التحليل المتعالي على منوال كانط هو ما يضعنا على مستوى المبدأ ، بل هو بالأولى الحدس : ووعي فاعلية الأنا ، الذي يصرف نفسه متى يشاء عن معاينة الأشياء الخارجية ، هو ما يتأدى إلى ذلك الحدس ؛ فحدس الأنا هو الحالة المتميزة التي لا يكون فيها الوجود الموضوع من قبل الأنا مبايناً من أي وجه للفعل الذي يضعه .

إن هذا التدخل المزدوج للمبدأ الأول يفضي إلى سؤال فاصل بالنسبة إلى طبيعة مذهب فيخته المثالي ، ألا هو : هل الأنا موضوع على أنه لامشروط أو مطلق ، أم هو موضوع فقط على أنه شرط لا يمكن المضي إلى ما وراءه ، لأنه سرعان ما يتضح أنه لازم وكاف لبناء المعطى التجريبي الذي يبغي فيخته عن قصد أن يبقى في داخله ؟ وفي الحالة الثانية سيكون شرطاً أول ، لكن هذا الشرط سيكون هو نفسه مشروطاً لما سيظهره من خصوصية في تفسير المعطى (على نحو ما يكون الأنا الأفكار الكانطي مبرراً كشرط لإمكانية

التجربة) . ويبدو أن ثمة باعثين على الأقل حملاً فيخته على أن ينحو هذا المنحى : فأولاً إذا لم يوجد الأنا إلا لذاته ، وإذا لم يبدأ بوضعه لذاته إلا عن طريق تفكير الفيلسوف ، يلزم عن ذلك أنه لا يوجد بصفته شرطاً إلا في هذا التفكير ؛ والحال أن بناء الوعي الذي ينطلق من الأنا انطلاقه من مبدأ ليس بحال من الأحوال - وفيخته يصرح بذلك تكراراً - نظرية في أصل المعرفة تدعي أنها تصف التكوين الفعلي للوعي ، بل هو بناء مماثل لبناء الرياضي الذي يتوصل ، عن طريق تركيب عناصر مثالية ، إلى حقائق بخصوص الواقع ؛ « إن تعيينات الوعي الواقعي ، التي يجد الفيلسوف نفسه مرغماً على أن يطبق عليها قوانين الوعي الذي بناه بحرية ، على غرار الهندسي الذي يطبق قوانين المثلث المثالي على المثلث الواقعي ، لهي بالنسبة إليه كما لو أنها كانت نتيجة بناء أولي ... وأخذ هذا الكل الذي يحدث كما لو أنه على أنه كل يحدث هكذا ، أي أخذ هذا الوهم على أنه قصة حدث واقعي حَدَثَ في زمن معين ، هو خطأ جسيم»^(١٤) ؛ يلوح إذن أن الطابع المثالي للبناء لا ينطبق على مبدئه .

ثمة باعث ثان على الاعتقاد بذلك وهو الكيفية التي يتدخل بها المبدأ الثاني : اللأنا ؛ فالأنا يضع نفسه بنفسه إلى ما لا نهاية ، ولا يمكن المضي منه كمبدأ إلا إليه ؛ والبناء لن يغدو ممكناً إلا بفضل مبدأ يقابل الأول . مثلما أن البناء غير ممكن في فضاء الهندسي اللامتناهي إلا بفضل الحدود؛ ويصرح فيخته أن هذا المبدأ الثاني مستقل تمام الاستقلال من الأول « من حيث شكله » ، الذي هو رهن بفعل المقابلة بالذات ، على الرغم من أنه مشروط في مضمونه ، وذلك لأن الجد المقابل ، بما هو كذلك ، لا يمكن تعريفه إلا بالإضافة إلى حد موضوع ؛ ومن الواضح أن وضع هذا المقابل يأتي من النظر الفلسفي ،

(١٤) عرض واضح كالنهار ، ترجمة فالنسن ، ص ٥٦ ، ٧٧ .

العاجز عن أن يبيّن شيئاً بالآنا وحده ؛ ويضطلع اللاآنا هنا ، وإنما على درجة من التجريد أرفع ، بالدور الذي كان يضطلع به في استنباط كانت المتعالي « متنوعُ الحساسية » . وصحيح أن فيخته يربط اللاآنا بمبدأ عدم التناقض ، ويصوّره على أنه شرط لصلاحية هذا المبدأ ، على نحو ما يشترط الآنا مبدأ الهوية ؛ لكن هذه الدائرة ليست واجبة الوجود هنا أكثر مما كانت عليه توّاً ؛ ففعل مقابلة الآنا باللاآنا هو موضوع حدس عقلي يضاهي في أوليته فعل وضع الآنا .

إن مجرد تحليل شروط هذين الفعلين يضع بين أيدينا كل محرك الاستنباط الذي يلي : فكل سره يكمن في طابع خاص للغاية لمقابلة الآنا باللاآنا ؛ فالحدان الآنا واللاآنا حدان متقابلان كالضدين الأبيض والأسود ، أو إذا شئنا كالمتناقضين الأبيض وغير الأبيض . ونحن نعلم أن الحدود المتناقضة يمكن أن تتواجد معاً ، لكن بشرط ألا تنسب نفسها إلى موضوع واحد : لا وجود لمقابلة إذن إلا حيث وجد تعدد وقابلية للقسمه ، على اعتبار أن الحدود المتناقضة تحد بعضها بعضاً ؛ كذلك لا يمكن أن تتم المقابلة بين الآنا واللاآنا إلا إذا طرأ على الواقع الوحيد الموضوع حتى الآن ، وهو واقع الآنا ، انقسام ، وإلا إذا نسب اللاآنا نفسه إلى ذلك الجزء من الواقع الذي لا ينسب الآنا إليه نفسه ، والعكس بالعكس ؛ وعلى هذا يكون المبدأ الثالث لنظرية العلم كما يلي : « إن الآنا ، في الآنا ، يقابل الآنا القابل للقسمه بلاآنا قابل للقسمه » . لكن ما يصلح لأن يكون حلاً لمسألة تواجد الحدود المتقابلة العادية ، مثل الأبيض والأسود ، لا يعود كذلك في حالة الآنا واللاآنا ؛ إذ أن الآنا يظهر بوجه مزدوج ؛ فهو من يضع المتقابلات وهو في الوقت نفسه أحد الحدين المتقابلين ، وهو في آن معاً الواقع كله وشرط من هذا الواقع .

إنه موقف متعذر الحل من وجهة نظر المنطق الخالص ؛ ولا سبيل إلى الخروج منه ، فيما يبدو ، إلا بالتضحية بأحد الحدين ، وهذا ما

تفعله من جهة أولى الوثوقية السبينوزية التي تعزوكل الواقع إلى اللاأنا وتجعل من الأنا نتاجاً لهذا الواقع ، وما تفعله ومن الجهة الثانية مثالية مثل مثالية بركلي التي ترد اللاأنا إلى الفكرة ، التي هي محض حال للروح : وهذه كلها حلول منطقية ، ولكنها غير مقبولة لأنها تنفي تقابل الذات والموضوع بدلاً من أن تفسره . لكن كيف السبيل ، من جهة مقابلة ، إلى الاعتناق من تنافٍ منطقي بدون حذف واحد من الحدين ؟ الحق أنه إذا كان فيخته اتخذ من هذه المعضلة الممتنعة الحل في الظاهر محوراً لفلسفته كلها ، فلا بد أن يكون وُجد ، خلف الصيغ المجردة ، حدس ما عيني جداً يدعمها ويبررها : وبالفعل يتكلم فيخته تكراراً عن الصعوبة التي ترتب على من يحاول فهم نظريته في العلم أن يستبعد بالفكر (WEGDENKEN) الصور الطفيلية التي تحوم حول مفهومي الأنا أو اللاأنا ؛ فبهذا الشرط وحده يمكن أن نحدس بالآنا بوصفه محض الفعل الذي يضع به نفسه ليس إلا ؛ لكن إذا لم يكن ثمة مناص من استبعاد الصور السكونية التي تعرض الفعل الخالص للآنا شخصياً ، فلا بد في الوقت نفسه من استعادة الصورة الدينامية التي هي في أساس النظرية: فصحيح أن لفظة مقابلة (GESENSATZ) التي تعبر عن علاقة اللاأنا بالآنا تشير فعلاً إلى علاقة منطقية ، ولكنها تشير أيضاً إلى علاقة صراع دينامية بين ميول تتواجه وتتصادم وتسعى إلى حذف بعضها بعضاً ؛ وعلى النحو نفسه تشير كلمة موضوع (GEGENSTAND) فعلاً إلى لفظ معروف من قبل الذات ، لكنها تشير أيضاً إلى ما يقاوم الذهن ويفرض نفسه عليه ؛ والحال أن فكر فيخته ينزلق باستمرار من المعنى المنطقي والسكوني إلى المعنى الدينامي ، بحيث تتبدى فلسفته كلها وكأنها تاريخ مجرد وخطاطي للصراعات بين قوتين متعادييتين تريد كل منهما إبادة الأخرى . والأمر ينطوي هنا على ضرب من مانوية ميتافيزيقية سنعود إلى التقائها في كل ما أنتجه شطر لا يستهان به من الفلسفة الألمانية في مفتتح القرن التاسع عشر ؛ لكن

ليكن واضحاً لنا أن هذه الماينوية ترتبط بواحدية جذرية تماماً كما الحال لدى المعلم إيكارت أو جاكوب بوهمه ؛ فذلك هو المبدأ المطلق والأوحد الذي لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا في الصراع ، فيبتعث لنفسه خصماً ليستعويض عن لاتناهيه الرتيب بغنى البعيات العينية للوعي ؛ ومآل هذا الصراع لا يمكن أبداً أن يكون ، بالنسبة إلى المبدأ الكلي القدرة ، سوى السيطرة على الخصم وإبادته في أمد يطول أو يقصر . على هذا النحو نفهم الانا الفيختوي الذي ما كان ليكون لولا ذلك إلا مسخاً منطقياً ؛ فهو المطلق الذي يحدّ نفسه لتسنع له مناسبات للصراع ، وفي نهاية المطاف للانتصار .

من هنا كان رسم النظرية : أولاً الفلسفة النظرية التي نرى فيها اللانا ، في منازعاته مع الانا ، يفتني ويتعين تدريجياً ، وذلك هو أصل المقولات الذي ينوب مناب « قالب الصور » عند الكانطيين ؛ وثانياً الفلسفة العملية التي تظهر للعيان الانتصار التدريجي وإنما غير المكتمل قط للانا على اللانا . وما هاتين بنوعين من الفلسفة ، وإنما طوران من حركة واحدة : فمن الواجب أولاً أن يُعطى اللانا ، الذي يكون أول ما يكون سلباً خالصاً للانا ، واقعاً ، جسماً ، صلابة تجعل منه فعلاً موضوعاً ذا مقاومة ؛ وذلك هو دور الفلسفة النظرية ، حيث « يضع الانا نفسه على أنه محدود باللانا » ؛ فإذا أنجزت هذه المهمة ، بدأت الحركة المعاكسة ، حركة الفلسفة العملية ، حيث « يضع الانا اللانا على أنه محدود بالانا » . وقد ذكرنا توأماً إن اختياراً بين الواقعية الوثوقية وبين المثالية كان يمكن أن يكون الحل المنطقي للنزاع ؛ بيد أن فيخته يستعّض عن هذا الاختيار بحركة متناوبة بين الواقعية والمثالية اللتين تكونان ، والحال هذه ، أشبه بحددين تتأرجح بينهما الفلسفة بدون أن تبلغ إلى أي منهما أبداً ؛ فالفلسفة النظرية توجّه نحو الواقعية ، بتعيينها الانا باللانا ، والفلسفة العملية توجّه نحو المثالية ، باتباعها الحركة المعاكسة ؛ غير أن المثالية هي التي يعقد لها

إزار النصر في خاتمة المطاف، لا المثالية الوثوقية التي تحلّ اللاأنا إلى أنا ، وإنما مثالية عملية ، مثالية فعلٍ مهمتها اللامتناهية إثبات سيادة الأنا على اللاأنا ، والروح على الكون : « إن الحد المقابل ينبغي أن ينفي إلى أن تتولد الوحدة المطلقة » ، وذلك هو بالفعل مطلب المبدأ الأول الذي لا يستطيع ، إذا كان حقاً لامتناهياً ، أن يضع مقابله إلا لينفيه . آية ذلك ، كما يقر فيخته ، أن الفكر لن يخرج أبداً ، بالنظر المحض ، من الأنا ، إذا لم يستلحق به معطى عملياً . الشعور بأن الأنا ، من حيث هو عملي ، منوط بالأنا لا يقع في متناول تشريعنا ؛ لكن لا مناص من أن يوقفه معطى آخر : الشعور بتبعية ضرورية لكل اللاأنا لقوانين الأنا العملية ، وهي تبعية ينبغي أن تتولد تدريجياً على أيدينا . على هذا النحو يكون التناوب بين الواقعية والمثالية ذا طابع عملي فعلاً ، لأن اللاأنا لا يوضع للمعرفة إلا ليكون ركيزة الفاعلية العملية للأنا .

بيد أن هذا التآرجح الواسع النطاق بين الواقعية والمثالية ، وفيه تتجسد روح المذهب في جملته ، يتكرر أيضاً على صعيد التفاصيل .

(٣)

الفلسفة النظرية

على هذا النحو تتكون أولاً الفلسفة النظرية ؛ فقد كان منطلقها التركيب بين اللاأنا والأنا ، المعبر عنه في هذه القضية : « الأنا يضع نفسه على أنه محدود باللاأنا » ؛ وبدءاً من هنا يتعين كل مسارها بالمبدأ التالي : الفحص بالتحليل عما إذا كان هذا التركيب يحتوي على متقابلات (نقيضة) ؛ وفي حال ثبوت ذلك ، السعي إلى الربط بين المتقابلات بتركيب جديد ؛ وفي حال احتواء هذا التركيب بدوره على تقابلات ، العمل على الربط بينها بدورها ، وهكذا دواليك ، وصولاً إلى

متقابلات يمتنع الربط فيما بينها ؛ وعندئذ يأتي القسم العملي الذي سيحل بوساطة الفعل معضلة متعذرة الحل نظرياً . بعبارة أخرى ، ينبغي السعي الى تعقل ما هو قابل للتعقل في التركيب البدني . يضم تركيبنا الأول قضيتين متقابلتين : « الأنا يعين نفسه بنفسه على أنه محدود ، و « اللاأنا (الفاعل) يعين الأنا (المنفعل) » ، وهاتان القضيتان ، وأولاهما مثالية وثانيتها واقعية ، تلغي كل منهما الأخرى بالتقابل إذا لم يوجد تركيب ؛ والحال أنه لا بد أن يوجد تركيب إذا كان التركيب البدني الذي تتولد منه تلك المتناقضات قد وضع من قبل الأنا .

في مسعانا الى تعقل هذا التركيب ، سيتتالى أمام أنظارنا مشهد تولد جميع المذاهب الممكنة حول تعيين الأنا باللاأنا ومشهد تكوّنهما وزوالها . وهذا التعيين يفترض تأثراً داخلياً موضوعاً في الأنا ؛ وذلك لأن اللاأنا لا يمكن أن يوضع إلا بالإضافة إلى شيء موجود في الأنا . لكن الأنا يستطيع أن يفسر لنفسه هذا التأثير بطريقتين : أولاً على أنه معلول لعلية اللاأنا في الأنا ؛ وعندئذ يأخذ اللاأنا طريقه الى الإدراك بصفته أساساً واقعياً يتغير كيفياً تبعاً لمعلوله ؛ وتلك هي الواقعية الكيفية . أو أن التأثير يأتي من أن الأنا يضع في داخل ذاته فاعلية منقوصة تعادل مفعولية ؛ وعندئذ يكون الأنا هو الجوهر الذي التأثير حالة ، ولا يعود اللاأنا في هذه الحال سوى الأساس المثالي لهذا التأثير : وتلك هي المثالية الكيفية .

لكن يمتنع علينا أن نتعقل إلى النهاية الواقعية الكيفية بدون أن نجعل المبادرة تنطلق من اللاأنا ، أي بدون أن نعزو اليه فاعلية مستقلة عن العلاقة بين فعله في الأنا وبين التأثير الذي يحدثه . كما لا يمكننا تعقل المثالية الكيفية بدون أن نسلم بوجود فاعلية مستقلة في الأنا ، تكون هي العفوية المطلقة التي بها يحد نفسه .

إن القول بأن التأثير المنفعل للأننا يفترض فاعلية مستقلة في

اللاأنا يعني تأكيد الشيء في ذاته وتأكيد قدر سبينوزا ؛ والقول بأن الأنا يولد تأثيراته الخاصة في ذاته بفعل عفويته الخاصة يعني التسليم مع اللايبنتزيين بأن التمثلات تتولد اعتسافياً ، وبأن تطابقها مع تأثيرات اللاأنا إنما مرده إلى قانون تساوق مسبق غير موضوع من قبل الأنا . لكن قدر سبينوزا يعارضه المطلب المطلق للأنا ، مما يترتب عليه أنه لا يمكن لشيء أن يكون واقعياً في اللاأنا إذا لم يقول الأنا نقله إليه ؛ ومن جهة أخرى ، يمكن أن يقال ضد اللايبنتزيين إن العفوية المطلقة واللامحدودة لا تستطيع أن تضع فاعلية مخففة في الأنا إلا إذا استثنت من الأنا باقي الكلية ؛ وهذا الجزء من الكلية موضوع على أنه غير موضوع ؛ وعليه ، لا تكون فاعلية الأنا المخففة أو تأثيره موضوعة إلا بالتوسط .

هذا ما يتأدى بنا إلى ذلك التركيب بين الواقعية والمثالية الذي تمثله مثالية كانط النقدية ؛ ففاعلية الأنا الذي يولد الأنا منفعلاً لا تمارس فعلها إلا بقدر ما يولد اللاأنا الفاعل تائراً في الأنا المنفعل ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الفاعلية المعاكسة للأنا مطابقة لتلك التي ينقلها الأنا إلى اللاأنا ؛ وهذا ما يستتبع مثالية كمية تضع فاعلية الأنا المطلقة على أنها مطلقة ، أي تلك التي لا يضع عن طريقها إلا بالتوسط ، وواقعية كمية تضع اللاأنا على أنه أساس لتحديد الأنا ؛ ويتحد هذان المذهبان ليريا في تقابل الأنا واللاأنا تقابل الذات والموضوع اللذين لا يضع أي منهما نفسه إلا بنفي الآخر .

بيد أن هذه العلية المتبادلة تتنافى مع المبدأ الأول الذي يؤكد أن الأنا وحده هو الذي يتعين عليه أن يضع كل ما هو موجود فيه ؛ وبعبارة أخرى ، إن العلية ، مبدأ الواقعية ، تتعارض دواماً مع الجوهرية ، مبدأ المثالية ؛ فكيف السبيل إلى التوفيق بين القول بتبادل علي بين الأنا واللاأنا وبين فاعلية الأنا المطلقة ؟ إن المثالية تعطي لذلك حلاً بإسنادها إلى فاعلية الأنا وضع الذات والموضوع في علاقة متبادلة ،

ويردها إلى الأنا أصل التمثلات ؛ لكن هذا الحل غير كافٍ ، لأنه لا يفسر لماذا يتحتم على الأنا أن يضع موضوعاً . لا مناص إذن من أن يذهب الاختيار إلى واقعية ترى في واقع خارجي عن الأنا السبب الذي يحمل الأنا على حد نفسه بنفسه ؛ وهذا السبب لا يمكن أن يكون سوى صدمة ANTOSSE تمنع الأنا من الامتداد إلى أبعد ؛ ولنلاحظ أن هذه الصدمة التي لا تفسير لها ليست هي الموضوع ، بل هي ما يتيح للأنا المناسبة لبني الموضوع وليعين به الأنا ؛ فالأنا موضوع على أنه قابل للتعين . هذه الواقعية تهدم بدورها الوضع المطلق للأنا ؛ فمن المتعذر علينا أن نفترض أن محض صدمة تحدد للأنا مهمة تحديد نفسه ، إلا أن تكون هذه الصدمة لم تتولد بدون الأنا . ومن الواضح بادية ذي بدء أن الأنا ما كان ليستطيع أن يحد نفسه لو لم يكن لامتناهياً ولو لم يكن يحتوي في آن معاً على ما هو قبل هذا الحد وعلى ما هو بعده ؛ ولكنه على العكس من ذلك ما كان ليكون لامتناهياً لو لم يكن محدوداً ، وهي قضية قد تبدو للوهلة باعثة على الاستغراب ، ولكنها تتماشى تماماً مع فكر فيخته ، إذا صح أن اللامتناهي لا يمكن أن يدرك نفسه إلا وهو قيد الإنشاء ، أي وهو ينقل باستمرار الحدود التي وضعها ؛ الصدمة على فاعلية الأنا لا تتم إذن بدون الأنا ، لأنها شرط فاعليته اللامتناهية ولأن الأنا يضع نفسه على أنه لامتناهٍ . وفاعلية الأنا اللامتناهية هذه ، التي تحل باستمرار حداثاً محل آخر ، وتمثلاً محل آخر ، إنما هي الخيال ، أي تلك الملكة عينها التي كان كائن طلب إليها أن توحد بين المعطى الخالص للحدس الحسي وبين عفوية الفهم ، تلك الملكة التي يقول عنها فيخته إنها «تأرجح بلا انقطاع بين التعيين واللاتعيين ، بين المتناهي واللامتناهي» . هكذا تكون المعضلة النظرية قد وجدت حلها ، لأننا نستطيع الآن أن نتعقل بلا تناقض هذه القضية : « إن الأنا يضع نفسه على أنه متعين باللاأنا » .

يبقى علينا ، كيما ننجز القسم النظري ، استنباط التمثل الذي

يبين لنا أصل مختلف الملكات التمثيلية من إحساس وحدس وفهم وحكم وعقل ؛ وبحسب طبيعة الخيال بالذات ، نرى الحد بين الأنا واللاأنا يتثبت في تلك الملكات ، ثم يعوم ، ثم يصبح ثابتاً من جديد بالتناوب ؛ ففي الإحساس (EMPFINDUNG) يجد الأنا نفسه (SICH EMPFINDET) محدوداً بلاأنا ؛ وفي الحدس يعزو الأنا الى فاعليته الخالصة وضع الحد الذي التقاه في الإحساس ، فيغدو هذا الحد بالتالي جائزاً ؛ وفي الفهم (VERSTAND) يجد الأنا سبب حد فاعليته الخالصة في تعيين موضوعات ثابتة معدودة على أنها واقعية ؛ فالفهم يثبت مواليد الخيال .

(٤)

القسم العملي من نظرية العلم

إن الأنا ، من حيث هو عقل ، هو علة جميع أشكال التمثل ؛ لكنه ليس علة الصدمة ، المنبعتة عن اللاأنا ، والتي كانت له بمثابة مناسبة لبناء أشكاله ؛ والحال أنه ما دام الأنا مطلقاً فلزام عليه أن يتولى بذاته وضع ذاته ، وتبعيته من حيث هو عقل لا بد أن تلغى ، وهذا ما يحصل إذا عيّن الأنا ذلك اللاأنا المجهول ، الذي تعزى إليه الصدمة . لكن على الأنا هذه في اللاأنا تبدو في آن واحد ضرورية (لأن ما من شيء يمكن أن يوجد فيه إلا أن يكون هو واضعه) ومستحيلة (لأن اللاأنا سيكشف في هذه الحال عن أن يكون لأنا ليفدو أنا ، على اعتبار أن الأنا من حيث هو لامتناهٍ لا يستطيع أن يضع كل ما يضعه إلا من حيث هو أنا) ؛ بيت القصيد إذن أن نفهم كيف يستطيع الأنا أن يمارس عليته على اللاأنا بدون أن يخسر لاتناهيته ، وكيف يمكن له « فاعليته

الموضوعية » ، التي تفترض موضوعاً ، أي موجوداً مناقضاً له ، أن ترتبط بفاعليته اللامتناهي ، وكيف يمكن للمبدأ الثالث (تعيين اللاأنا بالآنا) أن يتفق مع المبدأ الأول (الوضع اللامتناهي للآنا) .

إن تعيين اللاأنا بالآنا ، وهو تعيين مستحيل وضروري في آن معاً ، هو موضوع جهد (STREBEN) ؛ وبحسب ما يرى فيخته فإنما في الجهد وحده يمكن للآنا اللامتناهي أن يتعرف نفسه على أنه كذلك ؛ فإذا فرضنا هذا الجهد مفلحاً ، تلاشى كل وعي وكل شعور وكل حياة . وهنا نتبين بوضوح الصلة ، التي كثيراً ما نوّه بها الدارسون ، التي تصل فيخته بالأخلاق الزهدية والكلبية .

إن ذلك الجهد ما كان ليفضي إلى غير العطالة فيما لو اصطدم بمقاومة مساوية له ؛ إنه لا يُثَبَّت نفسه إذن إلاً بشرط أن يعيد توليد نفسه بلا انقطاع ؛ وهذا التوالد هو النزوع (TRIEB) . وفي هذا النزوع يستشعر الآنا دوماً حده ؛ لكن الشعور بالحد ، عوضاً عن أن يكون شعوراً بالعجز ، هو على العكس « شعور بالقوة » ، لأنني لا أستطيع أن أستشعر الحد إلاً لأنني أصبو إلى مجاوزته . لا يستطيع نزوعي إذن أن يُثَبَّت ذاته إلاً بالحد ، ولهذا يحدث فاعلية الآنا المثالية على توليد الموضوع الذي هو شرط هذا الحد ؛ وهنا نرى ، في أصولها ، ملكات التمثل التي درسناها في القسم النظري ؛ وبالفعل ، إنما لأن جهدنا صَبَوً ، ولأن هذا الصبويّتين عليه ، كيما يوجد بما هو كذلك ، أن يكون محدوداً ، يلتقي أمامه مادة ذات وجود ، واقعاً ثابتاً يحده ؛ ولكن لأن هذا الصبوّ لاصحود يجاهد ، إذ يمتنع عليه تحويل الأشياء ، لتحويل التمثل : كل واقع العالم الخارجي موضوع إذن على أنه تقليد الحفاظ على التوتر المكوّن للجهد .

بيد أن ذلك النزوع لا يمكن تعقله بتمامه إلاً إذا غدا نزوعاً مطلقاً أو نزوعاً أخلاقياً ؛ وبالفعل ، ويقدر ما يتثبت النزوع على

موضوع جزئي ، يجد إشباعه في هذا الموضوع ؛ ولكن من هنا بالذات يتوقف الصبغ ، ويتلاشى معه كل وعي . ولن يكون الأنا على وفاق حقاً مع ذاته إلا إذا لم يطلب النزوع ، المستبعد لكل موضوع متعين ، سوى ذاته ، وإلا إذا وجد في ذاته إشباعه ؛ والواقع أن النظر العقلي يجد هنا الأمر المطلق الكانطي ، ذلك القانون الصوري الخالص الذي لا يحض أي غاية جزئية على الفعل ؛ فالفعل يشبع النزوع ، عندما يكون هو الآخر مطلقاً ، أي عندما يكون موضوعه موضوعاً لا يحد النزوع : -

إن اللأنا غير موضوع إذن إلا بصفته شرطاً لوجود الجهد الأخلاقي ، وهذا الجهد الأخلاقي هو بدوره مراد على نحولامشروط ولذاته . « إن الأنا يعين اللأنا » ، وهذا لا يرجع لدى فيخته إلى أي عليّة خارجية وآلية ، إلى أي تحويل مادي للعالم الخارجي بصناعة الإنسان ؛ بل تعني الصيغة أن اللأنا موضوع على أنه وسيلة لغاية هي مطلقة ، وهذه الغاية هي الجهد الأخلاقي ؛ والمسافة اللامتناهية القائمة بين هذا الجهد وبين إشباعه التام ، بين الأنا الذي يضع نفسه على أنه محدود بلأنا وبين الأنا الذي يضع نفسه وضعاً مطلقاً ، تعطي النزوع والفعل الأخلاقي حقلاً لامتناهياً

(٥)

القانون والأخلاق

إن الفلسفة العملية التي تتأدّى إليها نظرية العلم قوامها تعيين شروط الحرية الأخلاقية . وإيقاع مسارها معائل لإيقاع مسار نظرية العلم . فكيف تتحقق الحرية ، ينبغي بادئ ذي بدء أن تكون هناك كثرة من الذات التي تحد حرياتها بعضها بعضاً في مجتمع تسوسه دولة ؛ وذلك هو موضوع نظرية القانون ؛ وينبغي بعد ذلك أن ترتد تلك الإرادات المتعددة ، بحركة معاكسة ، إلى وحدة العقل ، وأن يتحقق

فيها اتحاد الوجدانات في إطار المتحد : وذلك هو موضوع نظرية الأخلاق . لزام على الفاعلية الإنسانية إذن أن تمضي من المجتمع القانوني إلى المتحد الأخلاقي ؛ وسواء أعلق الأمر بالحق أم بالواجب ، فإن فيخته لا يعتقد أن للفرد مصيراً خاصاً ، منفصلاً عن مصير الآخرين : « ما الإنسان بإنسان إلا وسط الناس » ؛ ونظريته في القانون تنأى عن المذهب الفردي القانوني نأي أخلاقه عن مذهب كانط الفردي الأخلاقي .

على سعيد مسألة القانون بوجه خاص ، يعتقد فيخته أفكاراً معاكسة للأفكار التي كان مسلماً بها إجمالاً في زمانه : وهي من جهة أولى الفكرة التقليدية عن حق طبيعي ، مباطن للشخص الإنساني ، يحمله معه إلى المجتمع ويطلب باحترامه ، ومن الجهة الثانية دعوى الحق المؤسس على واجب احترام الغير ، والذي من شأنه أن يضيق حرية كل فرد بقدر ما تتعارض مع حرية الآخرين . وصحيح أن فيخته لا يحجم ، بمعنى من المعاني ، عن ربط القانون بفكرة الفرد ؛ بيد أن الفرد عنده ليس معطى بدئياً ، أو معطى منعزلاً ؛ فتمتأ أفراد لأن العقل ووعي الذات لا يمكن أن يتحقق إلا بالفرديّة ، التي هي بالتالي وسيلة لغاية كلية ؛ وكل فرد لا يمكن أن يستيقظ على حياة العقل إلا بفعل أفراد آخرين ، على اعتبار أن الأفراد لا وجود لهم إلا في المجتمع . وشرط المجتمع ، كيما يبلغ إلى غايته (تطور الوعي في كل فرد) ، تحديد لحريات كل فرد ، وذلك هو مبدأ القانون بالذات . على أن نظرية القانون ، وإن ابتعدت عن المذهب الفردي القانوني ، لا تتجه صوب المذهب الدولاني الهيجلي ، الذي يعطي الدولة المنظمة سلطاناً مطلقاً ، بل تتجه صوب ما سُمّي بأرابة المذهب القانوني عبر الشخصاني^(١٥)

(١٥) ج. غورفيتش : فكرة القانون الاجتماعي L'IDÉE DU DROIT SOCIAL ، ص ٤١٨ ، باريس ١٩٣١ ، انظر ص ٤٠٧ ، ٤٤٢ .

TRANSPERSONNALISME JURIDIQUE أو نظرية القانون الاجتماعي . وفي نظر فيخته (وذلك هو بالضبط نقيض ما ذهب إليه هيجل) ، يعلو شأن المجتمع GESELLSCHAFT ، أي المتحد القومي غير المنظم ، علواً كبيراً على شأن الدولة ، التي لا تعدو أن تكون تعبيراً مؤقتاً عنه ؛ وإنما من المجتمع يأتي مطلب القانون الذي يتعين على الدولة أن تحققه . ومذهب فيخته الاشتراكي ، الذي لا مجال للممارسة فيه ، حُرِّي وتشاركي أكثر منه بكثير دولانياً ؛ ففي الدولة التجارية المغلقة نرى الملكية الخاصة مصانة ، ولكن بشرط توزيع جميع الملكيات بين العلاقات التعاونية ، التي تنظم الإنتاج بترتيبات متبادلة ، بحيث لا يعود للدولة من دور سوى توجيه هذه الترتيبات ، المتولدة من الحاجات الاقتصادية ، وتوفير الضمانات لها .

على أن المذهب الفردي القانوني يبقى قائماً . فمن الواجب أن يحتفظ كل فرد بدائرة فعل يكون فيها سيداً مطلقاً على أمر نفسه ؛ ووسيلة الفعل التي لا غنى عنها هذه هي العضوية البدنية التي يستتبط فيخته باجتهاد صفاتها من الدور الذي يتعين عليها أن تضطلع به ، دور أداة الحرية . وفضلاً عن ذلك ، لا يوجد القانون بدون اتصالية تقسر كل فرد على احترامه ؛ هناك إذن قدرة أعلى من الأفراد ، هي قدرة الدولة التي من وظائفها أن تكفل الاحترام للقانون ؛ لكن هذه القدرة لا تكون مشروعة إلا إذا خلقها ميثاق اجتماعي يعين ملكية كل فرد ووسائل حمايتها . وعلى هذا النحو يغدو الفرد مواطناً ، ويفقد المجتمع جسماً عضوياً بكل ما في الكلمة من معنى ، جسماً يغذي فيه كل جزء الكل ، وبصيانته يصون ذاته ، .

إن نظرية القانون تعرض حالة من الشتات ومن التعارض المتبادل بين الأفراد ؛ أما العقل ، وهو واحد ، فيطلب على العكس اتحاد الوجدانات أو وحدتها ؛ وذلك ما تعرضه نظرية الأخلاق . وشرط

وحدة العقل على العقل التي تتجلى في الأمر المطلق وفي الواجب ؛ وما يستوجبه العقل من تحقيق للإنسانية ليس ولا يمكن أن يكون في نظر فيخته ترقى فرد مفرد وعابر فقط ؛ فالإنسانية هي النوع الإنساني من حيث هو كل ، وهي الترقى الخلقى للكل ، التقدم الكلي الذي ينبغي أن يريده كل فرد من الأفراد ؛ ومن هنا يقتزن واجب التربية لدى فيخته بواجب ترقية الذات ؛ فمن التناقض أن يفصل الفرد هم ترقية الخاصة عن ترقية متحد الكائنات العاقلة ، لأن الإرادة الأخلاقية تنزع دوماً نحو الكلي ، لا نحو الفردي ؛ ومن هنا أيضاً كانت ، كما سبق أن رأينا ، أهمية رسالة العالم الذي تقع على عاتقه مهمة خاصة ، وهي تنمية العقل والحرية .

(٦)

تحولات نظرية العلم

نقع في مذهب فيخته على التباسين أساسيين اثنين على الأقل ، كانا علة تحولاته اللاحقة : فأولاً تبقى دراما التقابل بين الأنا والآنا بلا خاتمة ، على حين أنه كان يفترض ، بمقتضى المبدأ الأول ، أن تُسترد سيادة الأنا تامة ؛ فذلك الأنا العملي الحر ، المناضل دوماً ، غير المعقود له إزار النصر أبداً ، لا يستجيب لمطلب المذهب . وناهيك عن ذلك ، فإن تعيين الآنا بالآنا في القسم العملي من نظرية العلم فكرة يلفها إبهام شديد ؛ فقد كنا أشرنا إلى التضاد بين التقدم بالمعنى التنويري AUFKLÄRUNG ، وهو تقدم مادي عن طريق سيطرة الإنسان على الطبيعة ، وبين التقدم الأخلاقي كما يقول به فيخته ؛ فذلك الآنا الذي يباعد الأنا حدوده ، لا يمكن أن يكون هو الطبيعة الخارجية (إذ كيف لها أن تقاوم فعلنا « الأخلاقي » ؟) ، وإنما ما يسميه كانط

الطبيعة بالمقابلة مع الأخلاقية ، أي كل القسم الحسي من وجودنا . صحيح أنه لا وجود هنا ، في حس فيخته الصميمي ، لالتباس ؛ فغاية الحياة الإنسانية هي الصراع ، والتقدم الوحيد الذي يعتد به هو السيطرة على الذات بفعل تربية داخلية قابلة للنقل إلى الآخرين : وتلك أخلاق زهدية وكلبية واضحة تمام الوضوح ومتلاحمة تمام التلاحم . والحق أنه ما كان من الممكن أن يقوم وفاق بين وفاء فيخته لذاته بصفته منظرًا أخلاقياً وبين إرادته بصفته فيلسوفاً للاتساق المذهبي : فهو كفيلسوف ذي مذهب يتطلب من حيث المبدأ مطلقاً ، وفي خاتمة المطاف عودة إلى المطلق ؛ أما بصفته منظرًا أخلاقياً فهو يطلب تقدماً .

أما المذهب فإن اعتراضات شلينغ هي التي كانت تدفع بفихته إليه ؛ ومؤدى هذه الاعتراضات أن الأنا فعل عرفان ، معرفة هي بحد ذاتها فارغة ؛ فالمعرفة توجد بذاتها لذاتها ؛ ولكن ما تعرفه لا بد أن يكون موجوداً في ذاته وسابقاً عليها ؛ فقبل المعرفة ، هناك المطلق . ويمثل هذه الحجة كان أفلاطون في محاوره بارمنيدس ، وأفلوطين في التساميات ، قد قال بأولية المعقول على العقل ؛ وهنا نستشف التأثيرات القديمة للعلم الروحاني الجرمانى ، الموروث عن الأفلاطونية المحدثة . وقد رفع فيخته في مذهب الجديد لعام ١٨٠١ المطلق درجة واحدة ؛ ففي المذهب الأول كان المطلق هو الأنا ؛ أما في مذهب الجديد فقد وضعه فوق الأنا مثلاً الواحد لدى أفلوطين فوق العقل . فهل معنى ذلك إذن أنه أتجه نحو مذهب فيضى ؟ كلا على الإطلاق ، وذلك لأن إرادة المذهب تعارضها إرادة صون الحرية والفاعلية الأخلاقية ؛ فعلى حين أن شلينغ يستنتج من المطلق الفكر والطبيعة بحسب الخطيئة الوثوقية القديمة ، يعتقد فيخته أن المطلق لا يُستنتج منه شيء ؛ وعلى هذا فإن المعرفة لا توضع لذاتها خارج المطلق إلا بفعل حرية مطلقة . وإننا لنذكر أن هذا الضرب من الانسلاخ عن المطلق ، هذه الإرادة في الوجود للذات هي التي كانت تُعد لدى أفلوطين سقوطاً للنفس ؛ وهنا تواجهنا الأسطورة الميتافيزيقية

عينها ، وإنّما بشعور معاكس تماماً ، الشعور بأن هذا الوجود للذات هو في جذر التقدم وبناء الواقع الأخلاقي ، وعن طريقه ، في جذر بناء العالم المادي .

غير أن هذه الحرية الجذرية ليست هي بعد الحرية الأخلاقية ، وبيت القصيد هو بيان الكيفية التي ستبني بها لذاتها العالم المادي ، كشرط لذلك الصراع ولذلك المران الأخلاقي الذي في سياقه وحده يستشعر الأنا حريته ويتذوقها . وهنا تتدخل من جديد الفكرة الأساسية للمذهب الأول ؛ فكما أن الأنا هناك لا يمكن أن يكون فاعلاً إلاّ بمعارضته اللأنا ، كذلك لا يمكن للحرية هنا أن تصير معرفة إلاّ بمعارضتها نفسها بوجود هو لامعرفة . كيف يمكنها ، مع بقائها علماً ، أن تسلّم في داخلها بالوجود أي باللامعرفة ؟ إن حل هذه يكمن في الحركة الجدلية للتراكيب المتعاقبة التي ترينا بالتناوب المعرفة وهي تثبت في الوجود ، ثم تحرر ذاتها منه لتتثبت من جديد (على نحو ما أن العقل ، المتثبّت أولاً على موضوع محدود ، يجاوزه للبلوغ إلى موضوع جديد) ؛ وكل تركيب يأتي متقدماً على سابقه إلى أن تدرك المعرفة ، من حيث هي فعل أخلاقي ، ذاتها على أنها محققة هي نفسها لخطئة قابلة لأن تتطابق ، في اللأناهي ، مع الفكر الخالص ؛ إذن فوحدة هوية المعرفة والوجود ، أي شفافية الوجود المطلقة بالنسبة إلى المعرفة موضوعاً هنا بصفة مثال أخلاقي .

إن عرض ١٨٠١ ، إذا كان يعطي كثيراً لإرادة المذهب ، برفعه مقام المطلق فوق الأنا ، يفسح بالمقابل مكاناً واسعاً للمثالية الأخلاقية الشخصية ، بفضل الفجوة التي يصطنعها بين المطلق وبين المعرفة ، هذه الحرية التي هي انسلاخ عن المطلق . ولقد كان الموقف هنا لا يخلو من قلقلة ؛ فذلك المطلق المغلق في ذاته ، العاجز عن أن يسقط خارجاً عنه أي تجلٍ للذات ، والذي يبدو فقط وكأنه جعل ليعطي الحرية حدّاً ، وبالتالي مناسبة للعمل والجهد ، هو وجود راكد ولا يستجيب لفكرة مبدأ

هو في المقام الأول فعل ؛ ومن جهة أخرى ، لا تتفق مثنوية المطلق والحرية مع الوحدة المذهبية . وبالفعل ، وتحت ضغط انتقادات شلينغ الحامية ، ما أمكن لذلك الموقف أن يدوم ؛ فقد جنح فيخته ، في عرض ١٨٠٤ ، إلى الأخذ نهائياً بناصر المذهب ، مضحياً على مذبحة الأساس النظري على الأقل لمثاليته العملية . وهاكم أصل نظرة فيخته الجديدة : فثمة ضرب من التناقض بين طبيعة المبدأ المطلق وبين الكيفية التي يضع ذاته بها بالإضافة إلينا : فقد سبق أن ذكرنا أن المعرفة تتطلب مبدأ يكون فوق المعرفة ؛ فهي بالتالي لا توضع إلا بصفتها مطلباً للمعرفة ، ومن ثم فإن معرفتها هي المبدأ الحقيقي . وقد كان ثمة وسيلة واحدة للخروج من الإحراج ، وهي بيان أنه إذا كانت المعرفة أولى بالإضافة إلينا ، فإن المطلق أول في ذاته ؛ لكن حتى تكون البرهنة في هذه الحال ممكنة ، فقد كان لا بد أن تُستنتج المعرفة لزوماً من المطلق وأن يكون هذا اللزوم موجوداً بالنسبة إلينا . والحال أن عرض ١٨٠١ استبعد قبلياً مثل هذا الاستنتاج ، لأن المعرفة تضع ذاتها بحرية مطلقة ؛ وبالمقابل يرمي عرض ١٨٠٤ إلى أن يبين كيف أن المعرفة صورة للمطلق ، وكيف أن هذه الصورة نتاج لازم له ، وعن طريق أي جدل ينساق الفيلسوف إلى إدراك المعرفة بصفتها تلك ، بدون أن يكون للنظر العقلي الحر ، الذي كان مولدُاً فيما سبق ، من دور آخر سوى الكشف عن ذلك اللزوم . وببيت القصيد هو بيان كيف أن البناء الداخلي للنظر العقلي هو بناء بدئي للصورة . وإذا كانت الحرية لا تزال تضطلع بدور ، فإنما بصفتها وسيلة لازمة للبلوغ إلى المعرفة الأزلية المشتقة من المطلق . وقد استشعر فيخته بعمق المقاومة التي تقابل بها مثاليته القديمة المذهب الجديد ، فكتب يقول : « إن معرفة الضرورة الداخلية المطلقة (التي تربط المعرفة بالمطلق) لهاي أغمض شيء بالنسبة إلى المعرفة التي تنمرّد هنا بكل قواها ، رافضة التخلي أبداً عن الحرية ، وجاهدة ، إذا كانت تعجز عن إنقاذها لذاتها ، لتجد لها على الأقل ملاذاً

في الله . فليس في أنا سيد مزعوم ، وإنما في الموجود المطلق تتأسس صورة الوجود الذي ينبني فينا : والجهل هو الذي يسؤل لنا أن نجعل من الأنا أو المعرفة الحلقة الأولى في استنباط : وبحركة جدلية مشروطة بحرية كانت في جذر المعرفة ، ينتقل فيخته الآن إلى ضرورة لامشروطة إطلاقاً ؛ فمن مطلق كان بقي خارجياً عن المعرفة ولم يكن بالإضافة إلينا إلا موضوعاً ، ينتقل الآن إلى مطلق نستمد منه النور والغبطة^(١٦) . وهنا نجد أنفسنا أمام الأفلاطونية المحدثة التامة : فاعلية مطلقة تتجلى بـ « كلمة » هونور الأرواح المتناهية . يقيناً ، إن فيخته ليس بصوفي : فهو لا يعتقد أن الفلسفة لزام عليها أن تنطلق من حدس بفاعلية الله ، ولا أن الروح المتناهي يملك وسيلة للاستغراق في الله ولصهر فاعليته في فاعليته ؛ وبمعنى ما ، إنه ينطلق من الأنا المتناهي ويبقى في الأنا المتناهي ؛ ينطلق من الأنا المتناهي ليبرهن جدلياً على أن وحدة هوية الوجود والفكر التي تكونه هي صورة المطلق ؛ ويبقى في الأنا المتناهي ، لأن إثبات المطلق يتم فيه عن طريق النظر العقلي ؛ فالوجود متعذر الفهم ، وتعدد الأنوات المتناهية مجهود لامتناه لفهمه . وهذا ناهيك عن أن الصيرورة والحرية ، في العرض الأخير هذا ، ما هما إلا تجلٍ للضرورة الأزلية ، وتظاهرها ضروري ؛ والمقصود بهما حرية مؤقتة وعارضة ، ما عادت سوى واسطة بين أصل يكون انبثاقها عنه وبين غاية واقعة في اللاتناهي .

لقد أحرز الروح المذهبي إذن النصر لدى فيخته بمنطق تام كامل ؛ فقد قسره هذا الروح أولاً على أن يعين مكان المطلق فيما وراء فاعلية الأنا (١٨٠١) ، ثم على أن ينكر كل إستقلال ذاتي على الأنا (١٨٠٤) ؛ لكن هذا المنطق الكامل كان خيانة لإلهامه الأول الحي

(١٦) انظر م. غيرو : مذهب العلم عند فيخته LA DOCTRINE DE LA SCIENCE DE FICHTE ، ١٩٣٠ ، ص ١٤٨ و ١٥٨ .

الذي ما بقي منه في العرض الأخير سوى خيط رفيع . وقد عانى فيخته من داء عام في عصره : فقلة من المفكرين من تلك الحقبة لم ترَ فكرها الحي وقد وقع في إسار مذهب ، تماماً كما كان رداء البلاط الثقيل في عهد الامبراطورية وعهد عودة المَلَكِيَّة ينيخ بوطائه على الحميا الثورية السالفة .

لقد احتجَّ فيخته طول حياته على المذهب الصوفي وحده المباشر بالله ، وعلى المذهب الطبيعي وإلهه المباطن للطبيعة ، وعلى المذهب الكاثوليكي الذي يصبو إلى إخضاع الدولة للدين . فالفيلسوف يعاين كما لو من الخارج وبلاانعكاس التولد الأزلي للكلمة من المطلق ؛ وهو يعاين هذا التولد بقدر ما ينعكس الكلمة في الوجدانات الفردية ، وأحد هذه الوجدانات هو ذاته ، ويقدر ما يضع صبو وجدانه الحر إلى الحياة الروحية ذاته على أنه واجب أخلاقي . لكن فكر فيخته ، الذي ما كان بصوفي ولا بطبيعي النزعة ، يجد تعبيره الأخير في العقيدة الأساسية للمسيحية : تجسد الكلمة ؛ فهذا التجسد هو التطور التدريجي للأخلاقية وللعقل في العالم . والمسيحية تعطي معنى للتاريخ الذي يتقرى فيه فيخته ثلاث مراحل : مرحلة الغريزة التي يبقى فيها الوعي الأخلاقي قيد التناوم ، ومرحلة السقوط والخطيئة التي يقف فيها الإنسان موقف المعارضة من مطالب الحياة الروحية ، فلا يكون من سبيل إلى لجمه إلاً بسلطة الاستبداد الخارجية ، ومرحلة الفداء والتحول الصميمي التي يغدو فيها الإنسان أداة الله . وهكذا تنزع فلسفة فيخته ، تحت تأثيرات خارجية ، إلى إحياء نصرانية فلسفية سوف نراها تتلبس في ذلك العصر أشكالا شتى : فقد كنا مدعوين إلى عمل إنساني ، وهاتخذنا نعاون في عمل إلهي .

إن تأثير فيخته الفوري والمباشر كان مقتضياً بسبب النجاح الباهر الذي أحرزه شلينغ ومن بعده هيغل ؛ وهو لم يتخطَّ بالإجمال مفتتح القرن التاسع عشر ؛ ويمكن أن تُعدَّ اليوميات الفلسفية

PHILOSOPHISCHES JOURNAL، التي اصدرها نيثامر (١٧٦٦ -
١٨٤٨) ، لسان حال المدرسة . وقد سارع ي . ب . شاد (١٧٥٨ -
١٨٣٤) في وقت مبكر ، إلى استخراج النتائج الدينية للفيختوية في
كتابه : عرض تبسيطي للمذهب الفيختوي وما يترتب عليه بالنسبة
إلى الدين - GEMEINFASSLICH DARSTELLUNG DES FICH-
TESCHEN SYSTEMS UND DER DARAUS HER-
. VOGEHENDEN RELIGION

ثبت المراجع

- G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, 8 vol., Berlin, 1845 - 46; *Nachgelassene Werke*, 3 vol., Bonn, 1834 - 1835; *Gesamtausgabe der Bayerischen Akad. der Wissenschaft*, éd. LAUTH et JACOB, Stuttgart, 1962...; *La destination de l'homme*, trad. M. MOLITOR, préf. M. GUEROULT, 1942; *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. ROUCHE, introd. M. GUEROULT, 1943; *Discours à la nation allemande*, trad. S. JANKÉLÉ-VITICH, 1952; *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. A. PHILONENKO, 1964; *La théorie de la science*, Exposé de 1804, trad. D. JULIA.
- X. LÉON, *Fichte et son temps*, 2 tomes en 3 vol., 1922 - 1927, rééd. en 1954 - 1959 (voir la Bibliogr.).
- M. GUEROULT, *La doctrine de la science chez Fichte*, 2 vol., Strasbourg, 1930. Société française de Philosophie, 4 mai 1963. Commémoration du 2^e centenaire de la naissance de Fichte, exposé de M. Martial GUEROULT (58^e année, n^o 2, avril - juin 1964).
- J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954.
- D. JULIA, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, 1964.
- A. PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, 1966.

الفصل الثامن

شلينغ والرومانسيون

بعد أن عمل ف. ف. شلينغ (١٧٧٥ - ١٨٥٤) مؤدباً ، عين عام ١٧٩٨ في جامعة إينا حيث مكث إلى عام ١٨٠٣ ؛ ثم بعد أن استدعته جامعة فورزبورغ تركها عام ١٨٠٦ إلى ميونيخ ، حيث شغل منصب أمين سر أكاديمية الفنون الجميلة ؛ ولم يعد إلى شغل كرسي جامعي إلا عام ١٨٢٠ ، أولاً في إرلانغن ، ثم في ميونيخ عام ١٨٢٧ ، وأخيراً في برلين عام ١٨٤١ . وتعالج مؤلفاته الرئيسية فلسفة الطبيعة أولاً (أفكار لفلسفة في الطبيعة IDEEN ZUR EINER PHILOSOPHIE DER NATUR ، ١٧٩٧ ؛ في نفس العالم VON DER WELTSEELE ، ١٧٩٨ ؛ خطة لمذهب في فلسفة الطبيعة ENTWURF EINES DAR-SYSTEMS ، ١٧٩٩) ؛ ثم فلسفة الهوية : عرض لمذهبي - STELLUNG MEINES SYSTEMS (١٨٠١) ، برونو أو في المبدأ الطبيعي والإلهي للأشياء BRUNO ODER ÜBER DAS NATÜRLICHE UND GÖTTLICHE PRINZIP DER DINGE (١٨٠٣) . ولم ينشر بعد ذلك في حياته سوى نصوص مقتضبة : الفلسفة والدين PHILOSOPHIE UND RELIGION (١٨٠٤) ، مباحث فلسفية حول ماهية الحرية الإنسانية PHILOSOPHIS-CHE UNTERSUCHUNGEN ÜBER DAS WESEN DER

أو إلهامية . ويتحرّى ك. غ. كاروس (١٧٨٩ - ١٨٦٦) في المنطقة اللاشعورية من النفس عن أصل الظواهر الشعورية (بسيشة . حول تطور تاريخ النفس PSYCHE . ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE ، ١٨٦٠) ؛ ويحاول أن يمسك باللمحة التي ينبجس فيها الشعوري من اللاشعور ؛ فوعي الذات يسبقه الشعور بالذات الذي يكاد لا يتميز ، في درجته الدنيا ، عن موضوعه ؛ وهذا الوعي غير المفارق هو وعي العالم (WELTBEWUSSTSEIN) ؛ وشرط تطوره هو تركيز الجهاز العصبي للانطباعات والتأثرات ، وتدفق انطباعات وتأثرات جديدة قدوماً من العالم الخارجي ، وتقويتها بالذاكرة .

وحاول آخرون ، من أمثال هـ. ستيفنز (١٧٧٣ - ١٨٤٥) ، الذي أعطى وصفاً بالغ الحيوية للوسط الفكري في زمانه في مذكراته التي تحمل هذا العنوان ما عشته WAS ICH ERLEBTE (١٠ مجلدات ، ١٨٤٠ - ١٨٤٥) ، حاولوا أن يصفوا التطور التام للمنظومة الشمسية وصولاً إلى ظهور الإنسان ، على نحو ما فعل شلينغ في أعماله العالم ؛ فستيفنز ، الذي كان عالماً في المعادن والجيولوجيا (مثله مثل سبنسر في زمن لاحق) يوضح كيف كان التطور يجنح نحو الفردية التي تتحقق بتمامها في الإنسان ؛ وبسبب عنف رغبات الإنسان ينشب في الطبيعة نزاع لا يهدأ أواره إلا بالنعمة الإلهية .

عندما تعرف فرائنز بادر (١٧٦٥ - ١٨٤١) في عام ١٨٠٦ إلى شلينغ ، وجد فيه قدراً أكبر ممّا ينبغي من فيخته وسبينوزا ، مثلاً أخذ عليه شلينغ قرينه أكثر ممّا ينبغي من جاكوب بوهمه وسان - مارتن . على أن بادر كان يرى مع ذلك أن كتاب نفس العالم « أحياء الطبيعيات من رقاد الموت الذي استاقها إليه مبحث خاصيات الذرات » ؛ وقد صحح شلينغ فلسفته في الطبيعة في الاتجاه الذي أشار به بادر عندما سلّم بضرورة انطواء الطبيعة ، علاوة على القوتين الموجبة والسالبة

المتنازعتين ، على قوة ثالثة تبقيهما متقارنتين . فضلاً عن ذلك ، فإن الوصف الذي يعطيه بادر للتطور الإلهي قريب للغاية من وصف جاكوب بوهمه .^{١٠}

أما ك. ف. سولغر (١٧٨٠ - ١٨٩٠) فقد سلط ضوءاً باهراً ، في نظريته عن الهذء المأساوي (إرفن^(١) ERWIN ، ١٨١٥ : محاورات فلسفية PHILOSOPHISCHE GESPRÄCHE ، ١٨١٧) ، على مظهر أساسي من فلسفة عصره ؛ فالعالم برمته هو تكشف الله على الأرض ؛ فالدين إذن هو نفي الفرد بما هو كذلك ؛ والجمال هو التعبير الأكمل عن الله في الظاهرات . غير أن اتحاداً تاماً بين الفكرة والعنصر الأرضي مستحيل ؛ ومن ثم فإن الفن والدين والأخلاق ، في الوقت الذي تكشف فيه عن الله ، تنفيه ، وفي هذا تحديداً تكمن السخرية الماهوية للأشياء .

(١) العنوان الكامل للكتاب : إرفن أو أربع محاورات في الجمال والفن .م.

ثبت المراجع

- F. SCHELLING, *Schellings Werke*, 12 vol., 1958 - 1960; *Essais*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1946; *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1946; *Les âges du monde*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1949; *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1950.
- Ed. von HARTMANN, *Schellings philosophischer System*, Leipzig, 1897.
- E. BRÉHIER, *Schelling*, 1912.
- K. JASPERS, *Schelling*, Munich, s. d.
- I. - R. KORBER, *Die Grundprinzipien der schellingschen Naturphilosophie*, Berlin, 1881.
- II. - W. METZGER, *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1785 bis 1802*, Heidelberg, 1911.
- E. de FERRI, *La filosofia dell'identità di Schelling*, Turin, 1925.
- III. - V. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1932.
- J. Ph. GEIGER, *Schellings Gottes auffassung von 1795 - 1809*, Frankfurt a. M., 1938.
- J. E. SCHLANGER, *Schelling et la réalité finie*, 1966.
- IV. - R. HAYM, *Die romantische Schule*, Berlin, 1870.
- M. HEIDEGGER, *Approche de Hölderlin*, trad. H. CORBIN, 1962.
- J. WAHL, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, 1953.
- Novalis Gesammelte Werke*, von C. SEELIG, 5 vol. Zurich, s. d.
- NOVALIS, *Maximes et pensées*, trad. P. GARNIER, 1964.
- NOVALIS, *L'Encyclopédie*, trad. M. de GANDILLAC, 1966.
- P. CARNIER, *Novalis*, 1962.
- Kritische F. Schlegel Ausgabe*, von E. BEHLER, 22 vol., Munich - Paderborn.

الفصل التاسع

هيجل

ج. ف. هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، رفيق شلينغ في جامعة توبنغن ، عاش في برن من ١٧٧٤ إلى ١٧٩٧ ، وفي فرانكفورت حتى عام ١٨٠٠ ؛ وصار أستاذاً خصوصياً PRIVAT - DOZENT في جامعة إيبينا عام ١٨٠١ ، وتركها عام ١٨٠٧ ؛ ومن ١٨١٨ إلى ١٨٣١ دُرِس في جامعة برلين ، وفيها طبقت شهرته الآفاق . وكتابات هيجل الأولى (حياة يسوع LEBEN JESU ، والمذهب الأول ERSTES SYSTEM ، وقد كتبها بين ١٧٩٥ و ١٨٠٠) لم تأخذ طريقها إلى النشر إلا مؤخراً . ولم يذع صيته إلا في عام ١٨٠١ عندما كتب في مدار الكواكب DE ORBITIS PLANETARUM والفرق بين الفلسفة الفيختوية والشلينغية DIFFERENZ DER FICHTESCHEN PHILOSOPHIE UND SCHELLINGSCHEN PHILOSOPHIE ؛ ولكن أول مؤلف كبير له ، فينومينولوجيا الروح PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES ، لم يصدر إلا في عام ١٨٠٧ ؛ ثم تتالى بين ١٨١٢ و ١٨١٦ ظهور المجلدات الثلاثة من علم المنطق GEISTES WISSENSCHAFT ، وفي ١٨١٧ العرض العام لموسوعة العلوم الفلسفية DES LOGIK ENZYKLOPADIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN (الطبعة الثانية ١٨٢٧) . ولم يصدر له في حياته بعد ذلك سوى فلسفة القانون RECHTSPHILOSOPHIE (١٨٢١) ؛ وإنما بعد وفاته نشرت دروسه حول علم الجمال وفلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

(١)

تقسيمات الفلسفة

إن ما يسترعي الانتباه عند تناول هيغل بعد فيخته وشلينغ هو التركيز الشديد والكثافة اللذان يتَّسم بهما فكر لا يرضى عن نفسه إلا متى ما بُلغ إلى العيني في الطبيعة والتاريخ . وهيغل ، الذي كان يكبر شلينغ سناً والذي لم يبدأ مع ذلك بنشر أي شيء إلا بعده بسنوات كثيرة ، أتاح لنفسه الوقت لتحصيل تلك الثقافة التي كان فيخته أعلن عن لاجدواها التامة لنظريِّ العلم ؛ فهيجل ، الذي كان طويل الباع في الثقافتين اليونانية واللاتينية ، وذا اطلاع على الرياضيات وعلوم الطبيعة ، والمعتقد ، حتى سن متقدمة ، على تسجيل جميع أنواع الوقائع التي يأتية علمها من مطالعته ، يعطي كأساس لفلسفته معرفة موسوعية ، على نحو ما فعل أو شاء أن يفعل العديد من فلاسفة عصره كان يصبو بوجه خاص إلى ألا يدع أي عنصر إيجابي من الثقافة الإنسانية يفلت منه ؛ وكان الذهن نفسه يُحدد لا بالتحليل المجرد لشروط المعرفة ، بل بتركيب منتجاته الفعلية .

كان هيغل موسوعياً إذن ، لكنه كان أيضاً صاحب مذهب ؛ فالموسوعي فيه ما كان يريد أن يدع أي واقع وضعي يفلت منه ؛ وصاحب المذهب فيه ما كان يشاء أن يستبقي سوى نتائج النظر العقلي ؛ وكان طموح هيغل ، منذ البداية ، أن يربط بأوثق العرى بين الموسوعة والمذهب بحيث يجد الواقع الوضعي بتمامه مكاناً له في المذهب ؛ ولكن ليس كما لو أن هذا الواقع معطى على أنه كتلة خارجية عن الفكر يُفترض بهذا الأخير أن يستوعبها رويداً رويداً ، بحيث لا يعود للفلسفة في هذه الحال سوى وظيفة شكلية لا تتعدى التنظيم ؛ بل لا بد على العكس من أن يوضع الواقع في المذهب وبه : فالفيلسوف يريد أن يتصور الوجود ؛ على أنه لامندوحة أيضاً عن تبرير الانتقال من التصور

إلى الوجود ، ومن الوجود إلى التصور ؛ إذ لا يعود ثمة من أمل للتقريب بين الحدين متى ما تم وضعهما على أن كل منهما خارجي بالإضافة إلى الآخر ؛ والعلم التجريبي لا يعدو أمره في هذه الحال أن يضيف المتناهي إلى المتناهي ؛ ويمسي الفكر خاوياً وبلا موضوع .

إن المسألة الفلسفية ، أي التعيين العقلي لكل وجود ولكل واقع ، متعذرة الحل إذن إن لم تُحل ، بمعنى من المعاني ، من البداية ، وإن لم نحز ، من البداية أيضاً ، ذلك الفكر المطابق في الهوية للوجود ، الذي سماه هيغل في أول الأمر حدساً متعالياً أو عقلياً ، ثم تصوراً (BEGRIFF) . وبالفعل ، إن حدساً من هذا القبيل هو ما كان فيخته أولاً ، ثم شلينغ ، قدارضاً به صورية كانط ؛ وفكر هيغل ، في أولى مؤلفاته المنشورة ، يعبر عن نفسه بانتقادات حول عدم كفاية حلولهما . فصحيح أن مذهب فيخته يسلم بوحدة هوية الذات والموضوع ، وإنما على سبيل المصادرة ، ويرجىء الخوض فيها إلى ما لانهائية باعتبارها مثال الفعل ؛ وفيخته يقف عند النظر العقلي الذي يضع الأنا المطلق في قبالة أنا الوعي التجريبي واللاأنا ولا يجاوزه إلى سواء ، ولكنه يعزله على هذا النحو في خواء المجرّد . ويتخذ هيغل موقفاً أكثر انتقادية بعد إزاء جاكوبي الذي سحب مبدئياً من العقل كل حق في البلوغ إلى الوجودات والواقعات ، والذي عهد إلى اعتقاد غير مجانس بالمرّة للعقل بمهمة توجيهنا في عالم الواقع . أما شلينغ (شلينغ ١٨٠٠) فيحظى على العكس بكل محاباة هيغل في بادئ الأمر، لأنه أثبت وحدة هوية الذات والموضوع ولم يعد إلى التفريق بينهما قط بعد أن وحد بينهما بالحدس ؛ فالطبيعة لا تقابل عنده الأنا مقابلة الموضوع للذات ؛ بل الطبيعة ذات - موضوع ، والأنا هو كذلك ؛ فكل من الحدين يحتوي مبدأ الآخر ؛ وكل من الحدين مطلق تعييناته جميعاً مباطنة . بقي هيغل لأمد قصير من الزمن وقياً لشلينغ ، وكانت أطروحته للتأهيل في جامعة إيبنا بعنوان في مدار الكواكب DE ORBITIBUS

PLANETARUM (١٨٠٠) ؛ وقد انتقد فيها النيوتنيين لأنهم يستخدمون الفرضية الرياضية عن القوى المركزية (التي هي محض أسماء) ليعيدوا بناء المنظومة الشمسية قطعة قطعة ، بينما يستنبط هو قوانينها من « وحدة هوية العقل والطبيعة » . بيد أن هيغل تخلى بدوره عن شلينغ . وقد جاءت مقدمة فينومينولوجيا الروح (١٨٠٧) لتكرس القطيعة النهائية . فمطلق شلينغ يبقى ضورياً ، أحادي الشكل ، عقيماً ؛ « ما هو بعد بالعلم ، مثلما أن البلوطة ليست سندية : وسيكون هو العلم عندما سيتم تحليل هذا التصور بدوره إلى آرائه » ؛ ومذهب الهوية يوهم بأن الطبيعة والروح يُستنبطان من المطلق ، بفضل إفراط في الموضوعية أو في الذاتية في الذات - الموضوع ؛ أما في الواقع ، فإنه « لا يزيد على أن يكرر شيئاً واحداً مطبقاً إياه من الخارج على التنوع ... ومعارضة المعرفة التي هي متميزة وممتلئة ، أو التي تبحث وتطلب مضمونها ، بهذا العلم الأوحده القائل إن كل شيء متساوٍ في المطلق ، وتصدير هذا المطلق على أنه هو الليل الذي تكون فيه جميع الأبقار سوداً ، كما يقال ، فتلك هي سذاجة الخواء في المعرفة » . وبدءاً من هذه اللحظة يعارض هيغل الحدس (ANSCHAUUNG) بالتصور ، ويمائل الحدس بالشعور (GEFÜHL) « الذي يشوش الأفكار وينزع إلى التريبة أكثر منه إلى النظر » ؛ وهذا النوع من الفلسفة يحبذ أن يتلقى أكثر من أن يعطي ، وأن يحس أكثر من أن يعبر ، وأن يحلم أكثر من أن يفكر . إنها صورية تستثير الإعجاب بجمعها بين الحدود المتباعدة في الظاهر ، وبقولها « إن الفهم هو الكهرباء أو إن الحيوان هو الآزوت ... لكن خداع مثل هذه الطريقة سرعان ما يتكشف ؛ فمثلها مثل اللوحة التي لم ترسم إلا بلونين فقط ... والتي تصير في النهاية لوحة واحدة لأن حدّي المخطط يُخلط بينهما بدورهما في الهوية الخالصة » .

بمّ يقابل هيغل هذا المطلق العقيم ؟ حتى نقدر صحة نقده ومدى

أهميته حق قدرهما ، لنسترجع بالذاكرة الصورة الأساسية التي اكتشفناها في أساس فكر فيخته وشلينغ : فالوجود لا يتعين إلا في المقابلة والصراع ضد مقابله ، ذلك الصراع الذي ينتهي بالانتصار والاستعباد ؛ وشلينغ لم يأخذ على فيخته سوى كونه أرجأ هذا الانتصار الى ما لا نهاية ؛ وقد حاول هو نفسه أن يصوّر مختلف مظاهر مطلقة على أنها انتصارات متناوبة للذات على الموضوع ؛ لا مرية إذن في أن شلينغ وفيخته أدخلنا الى الفلسفة ما سيسميه هيغل بـ « السالب » ، أي العقبة التي يصطدم بها التيار اللامتناهي فيحدث تعدد الدوامات . ومأخذ هيغل (وقد رأينا كم سياخذه شلينغ في حساباته ابتداء من عام ١٨١١) هو أنهما لم يحصلاه « بما فيه الكفاية على محمل الجد » . وفي تقدير هيغل أن « فكرة الله تؤول لديهما إلى التفاهة ، لأنها تفتقد الجذ والالم والصبر وعمل السالب » ؛ فحياة الله وحدة بلا ترنيق ، لا تحمل على محمل الجد الوجود / المغايرة ، وخارجية الذات عن ذاتها (ENTFREMDUNG) ، والانتصار على هذه الخارجية . ولكن لا وجود هنا ، بين الفلاسفة الثلاثة ، إلا لفروق مستدقة كانت خصومتهم الكلامية المتصلة تنزع الى تضخيمها ؛ فكل منهم يتهم خصمه بالانتهاء إلى سكونية أصحاب المدرسة الإيلية (يوجه شلينغ إلى هيغل النقد عينه الذي يوجهه هيغل إليه) ؛ لكن كل واحد منهم يعرف أيضاً من معين الصور نفسه ليدخل إلى المطلق الحياة والحركية ؛ وتلك هي الصور التي تتصل بنظرية نشأة الآلهة والتي عاد سيلها يتدفق في أثناء أزمة الإشرافية في القرن الثامن عشر ؛ إله يولد ويحقق ذاته بصراعه وتآلمه ؛ مرحلة كفاحية تسبق الانتصار . وإنما بهذه الصورة وبصور أخرى من النوع نفسه نستطيع أن نستوعب أحد المعاني المركزية في مذهب هيغل ، ونقصد به معنى المفهوم (BEGRIFF) : فكيف يسعني الوصول إلى تصور نفسي بنفسي كما أنا كائن عليه ؟ ذلك يكون عندما

تتطور كينونتي وشخصيتي في ظروف حياتي التي لا يحصى لها عد :
 فالحياة هي المرأة التي « تعكس » ما أنا كائن عليه في ذاتي ، وتعرضه
 على فكري على أنه موضوع أو كائن؛ وعلى الانسان أن يدرك كينونته في
 انعكاس الطبيعة، ليمتلكها حقاً؛ و التصور هو هذه المعرفة المتوسطة،
 هذه العودة الى الذات عن طريق الخروج من الذات وتخريج الذات .
 من هنا كانت التقسيمات الكبرى لفلسفة هيغل : فينومينولوجيا
 الروح ، التي يرينا فيها هيغل الوعي وهو يترقى رويداً رويداً من
 الاشكال الابتدائية للإحساس وصولاً إلى العلم ؛ ثم المنطق ، حيث
 يتحدد التصور في ذاته ؛ ثم فلسفة الطبيعة التي تشير إلى اللحظة التي
 يغدو فيها الروح غريباً عن نفسه ؛ وأخيراً فلسفة الروح التي تبين عن
 عودة الروح الى ذاتها في القانون والأخلاق والدين والفلسفة . المذهب
 إذن ملحمة رحيبة للروح ، « تجربة » ، كما يقول هيغل نفسه^(١) ؛
 فالروح ، في مجهوده لمعرفة ذاته ، ينتج بالتعاقب جميع صور الواقع ،
 أولاً إطارات فكره ، ثم الطبيعة ، ثم التاريخ ؛ ومن المتعذر الإمساك بأية
 صورة من هذه الصور على حدة ، فلا سبيل إلى فهمها إلا في التطور أو
 الانبساط الذي ينتجها .

(٢)

فينومينولوجيا الروح

كيف يولد الفكر الفلسفي لدى الانسان وكيف يكون بمثابة فعل
 إتمام للمعرفة؟ هذا بالتعيين ما يفيدنا هيغل إياه في كتاب فينومينولوجيا
 الروح الذي سُمّاه رويس السيرة الذاتية لروح العالم (WELTGEIST)
 والذي قارنه بحق بالروايات التي من نمط سنوات تدريب ف . مايستر
 لغوته .

(١) انظر نيقولا هارتمان : هيغل وجدل الواقع ، في مجلة الميتافيزيقا REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ١٩٣١ ، ص ٢٩٥ .

تصف فينومينولوجيا الروح حركة متوازنة مزدوجة : الحركة التي تبحث بها الذات عن اليقين في موضوع خارجي فتجده في خاتمة المطاف في ذاتها ، والحركة التي تسعى بها الذات إلى إثبات ذاتها فتعارض أولاً الذوات الأخرى ، وتهدمها أو تستعبدتها ، ثم تتصالح وإياها في الروح ؛ وإجمالاً ، تاريخ تيهان الروح خارج ذاته قبل أن يتعرف ذاته كما هو .

إن بيت القصيد معرفة ما ينبغي على الروح « أن يأخذه على عاتقه » (بحسب تعبير هينغل النابض بالحيوية) في سياق ما يداخله من يقين بموضوعات المعرفة . لا شيء ، كما يبدو للوهلة الأولى ، اذا انطلقنا من اليقين الحسي ؛ وكل شيء ، كما سيثبت في نهاية المطاف . فالروح يمضي من اليقين الحسي الذي « يظهره محتواه العيني وكأنه أغنى المعارف ، معرفة ذات غنى لامتناه » ؛ وهو في الواقع أفقر معرفة ، لأنه يقتصر على الهنا وعلى الآن ؛ بل إن الهنا والآن ليسا في الموضوع الذي يتغير ، وإنما في الأنا الثابت الذي ينطق بكل هنا وبكل آن . لكن المعرفة التي يحوزها الأنا عن الآن هي على الدوام متوسطة ، لأنها تركز على سلب الآن السابق ؛ وهذه المعرفة الحاوية على السلب هي الإدراك (WAHRNEHMUNG) .

إن الإدراك يدرك شيئاً واحداً محبواً بصفات متباينة ؛ وتساوي الموضوع مع ذاته (أو وحدته) يستمر قائماً ، سواء أوقع فعل إدراك أم لا ؛ يقين الإدراك كائن بتمامه إذن من جهة الموضوع . بيد أن الصفات المتزامنة والثافية واحدها الأخرى تناقض وحدة الموضوع ؛ وللمحافظة على هذه الوحدة يأخذ الأنا المدرك صفاته « على عاتقه » ؛ فالموضوع ، الواحد في ذاته ، لا يكون أحمر إلا بالإضافة إلى العين ، ولا يكون حلواً إلا بالإضافة إلى اللسان . لكن الوحدة البسيطة أو النسبة إلى الذات تبقى في مثل هذه الحال عائدة إلى الموضوع ؛ والحال أن هذا التساوي مع الذات لا تمكن معرفته إلا بقدر ما يقارن

الموضوع ذاته مع الذات الأخرى ، وبالتالي بقدر ما تكون له صفة متميزة . وابتداء من اللحظة التي تتميز فيها الوحدة عن التعدد في الموضوع وتفترق فيها وجهات نظر وإن نادت كل منها الأخرى في الوقت نفسه ، لا يعود الموضوع في متناول الإدراك ، بل يصبح في متناول التعقل ، ونكون بالتالي قد انتقلنا الى دائرة الفهم .

غير أن الموضوع ، الذي يُتعقل بدل أن يُدرك ، يبقى موضوعاً : فنسبة الوحدة إلى التعدد ، كما يعرفها الفكر ، هي نسبة القوة التكوينية الى تظاهراتها . فمن جهة أولى ، لا يمكن للقوة أن توجد بدون أن تتظاهر ؛ وبما أنها لا تستطيع أن تتظاهر بدون أن تُحس على ذلك ، يلزم عن ذلك أنها هي التي تعمل على أن تُحس ؛ لكن الحس ، من جهة ثانية ، يأتي دوماً من قوة ثانية غريبة عن الأولى ! فتبدو بالتالي أنها عرضية . وتناقض كهذا لا يمكن أن يُرفع إلا إذا كانت القوتان (وعلى سبيل المثال الكهرباء الموجبة والسالبة) لا تعبران في الحقيقة إلا عن قوة واحدة ؛ والاختلاف المُظهر يوضع عندئذ على أنه غير قابل للانفصال عن الموجود في ذاته ؛ وموجود يعرض ذاته في اختلافات يتعرف فيها وحدة هويته مع ذاته انما هو مفهوم (BEGRIFF) ؛ والموضوع الذي كان بقي ، في الإحساس والإدراك والفهم ، مقابلًا للوعي لا يعود شيئاً مختلفاً عن الوعي منذ أن يصير تصوراً ؛ والحركة المتناوبة من الهوية إلى الاختلاف ومن الاختلاف إلى الهوية هي التصور الذي يهتدي فيه الوعي الى ذاته .

إن الوعي ، المنتصر على الواقع الموضوعي الذي اهتدى فيه إلى ذاته، يتشتت إلى أوعاء متميزة^(٢) ؛ وعن هذا التصادم بين الأوعاء الفردية تتولد الحركة الثانية . فعالم الأوعاء الغريبة عن وعي ، هذا العالم الغامض ، المعادي ، الممتنع النفاذ اليه ، لا بد أن يتلاشى . ولا

(٢) الوعي في العربية مصدر ولا جمع له . وهذا ما الجأنا الى نحت كلمة « أوعاء » كجمع للوعي . «م» .

يجوز أن يغيب عنا أن وضع المسألة بالذات يفترض أن هيغل يملك سلفاً حلها ، بل لا يجوز أن يغيب عنا أن هذا الوضع لا يمكن أن يصير واضحاً إلا بما لهيغل من فكرة مستبقة عنه : والحل الذي اقترحه يومئذ هو اتحاد الأوعية بالروح الكلي في الدين ، وبوساطة الكنيسة . وبيت القصيد بالنسبة إليه أن يبين الضرورة الجدلية للمراحل التي تتأدى إلى تلك الغاية . إن حقن المحارب المدمر هو أولى تلك المراحل ؛ فالمحارب يهدم العالم المعادي . لكن هذا الهدم يناقض ذاته ، لأنه يلغي الأوعية الأخرى التي يمثل تضادها مع وعيه شرط فرديته الخاصة . وهكذا ينوب مناب الهدم الاستعباد ؛ فالمغلوب يضحي عبداً ؛ وعلاقة السيد بالعبد هي العلاقة التي يضطلع فيها المغلوب بدور الأداة لحساب إرادة الغالب ، فيعطيه على هذا النحو شعوراً حاداً بأنائه . وهذه التبعية المتبادلة بين العبد والسيد لا بد أن تُهدم بدورها ، والرواقية هي التي تهدمها ؛ فالرواقي ، المستند إلى صلته بالعقل الكلي ، يستطيع أن يعلن عن لاأبالية كل موقف يجد نفسه فيه ، سواء أكان هو موقف الأمبراطور أم موقف العبد ، ويحرر نفسه على هذا النحو داخلياً . لكنه يصل على هذا المنوال إلى شكية الكلي ، إلى تلك الحرية الصورية الخالصة التي إذ تصارع ضد جميع الأشكال الاجتماعية المتواضع عليها تنتهي إلى حياة فقيرة وخاوية .

إن الشعور الشكي بطفافة قيمة الحياة يتأدى إلى اليأس من الاهتداء إلى أي قيمة للحياة الحاضرة ؛ ومن هنا كان « الوعي الشقي » ، الوعي بأن وجودنا منفصل جذرياً عن الحياة الكلية والكاملة ؛ وتلك هي الصورة الأولى (وليست العليا والنهائية) للوعي المسيحي الذي يغذيه باستمرار الأمل في خلاص يفلت منه باستمرار أيضاً ؛ فالنبي اليهودي يرثي نفسه حالما يتعرف ربه ؛ ويذل ذاته بتعظيمه إياه ؛ ولكنه يعظم نفسه أيضاً بإذلاله إياه ، لأن ذلك الرب هو ماهيته الخاصة ، الخافية عنه بما هي كذلك . والموضوعة المسيحية

هي من النوع نفسه ؛ فهي تأمل حول الله الذي مات والذي وُجد قبره فارغاً ؛ فالنفس تعتقد أنها كفلت لنفسها انصهار الكلبي بالجزئي في المسيح الذي تتعبد له ؛ لكن العذاب والموت والبعث تظهر لها الفردية وهي تتلاشى من جديد ؛ وهذا ما يناظره ذلك التناوب بين الاتحاد بالله وبين الجفاف الذي يميز حياة الصوفي^(٣)

ما من حل على الإطلاق إذا لم يعد الفرد أدراجه إلى العالم ، إلى المجتمع المعتمدين الذي هجره الكلبي والراهب . إنه يبحث فيه بادية ذي بدء صنيع فاوست (فاوست غوته الأول ، وهو الوحيد الذي كان معروفاً آنئذ) عن لذة كل لحظة ، هذه اللذة التي تبدو ، في كل لحظة ، مهدومة بفعل ضرورة عمية ، غريبة عن رغبات الانسان ؛ وذلك هو انقشاع وهم الرومانسي ، الطعم المر الذي يخلفه الهوى . ويكون التغلب عليه بتلك الحماسة للمثال ، التي سماها هيغل « قانون القلب » ، أي حماسة المصلحين ؛ وهذه حالة متناقضة سيكولوجياً ، يتحول فيها محب الإنسانية إلى قاطع طريق ، كما في مسرحية شيلر قطاع الطريق ، ولا تكون فيها رغبته في الإصلاح صادقة ، لأنه يطيب له بوجه خاص أن يستغرق في حنقه على دناءة العالم التي يدعي أنه يصبو إلى هدمها . هذه الفوضوية المحبة للانسانية يقابلها نموذج الفارس المتشرد الذي يترأى له أنه مستطيع ، بولائه الخاص وبالتضحية بنفسه ، أن يتغلب على فساد الأنانية ؛ وهذا وهم بعيد الغور على أية حال ، لأن ذلك العالم الانساني هو الذي ينجز جميع مهام الإنسانية ذات الشأن .

إن أبطال الرومانسية العاجزين هؤلاء ، من أمثال فاوست وشارل دي مور^(٤) ودون كيشوت ، يقابلهم أبطال يحدثون مثلهم الأعلى بقضية

(٣) ج. فال : شقاء الوعي في فلسفة هيغل MALHEUR DE LA CONSCIENCE ، باريس ١٩٢٩ ، ولا سيما ص ١٥٢ - ١٩٣ .

(٤) بطل مسرحية شيلر قطاع الطريق . د .

تتوفر لهم مقدرة فعلية على خدمتها ، بهدف محدود يسعهم البلوغ اليه هم أولئك الذين يطلق عليهم هيفل هذه التسمية الظريفة « الحيوانات المثقفة » ، والذين تمثل قضيتهم لهم الهواء الجوي الذي لا يستطيعون بدونه « حياة » ؛ وهؤلاء هم الأساتذة أو الفنانون الذين يخلعون اعتسافاً على مهمتهم قيمة مطلقة ، بدون أن يفطنوا إلى أنها ، بالإضافة إلى غيرهم من الأفراد، واقع غريب يسعون إلى أن يحلوا محل قضيتهم الخاصة . ويسير علينا أن نتعرف هنا نفور العصر من الاختصاصيين ، هذا النفور الذي يتجلى بمنتهى الحدة في كتابات شوبنهاور ونييتشه .

إن توسيع القضية لتشمل الشعب والنظام الاجتماعي للذين ينتمي إليهما المرء هو بمثابة رجوع من الكلي الوهمي إلى الكلي الحقيقي ؛ فالمواطن هو التقمص الجديد للروح . لكن المدينة^(٥) ليست هي بعد الكلي الذي يستطيع الأنا المتناهي أن يتماهى وإياه ؛ فثمة منازعات تبقى قائمة بين الفرد والمدينة : ونموذجها هو النزاع المأساوي بين انتيغونا وكريون حول جثة أوديب^(٦) ؛ وأرجح الظن أن تحاشيها سيكون ممكناً عن طريق النزعة السلطوية التي تتولى فيها منظومة مؤاتية من القوانين تسوية التناقض بين المجتمع والفرد . لكن السلطوية تسقط بدورها في النزعة الفردية ؛ فسرعان ما يتبين أن الدولة لا تفعل أكثر من أن تستدمج الإرادات الجزئية للرعايا ؛ والروح ، بدلاً من أن يكون مطلقاً ، يمسي مجرد كثرة من أفراد متساوين . ومخرج النزاع ، كما عبرت عنه الثورة الفرنسية ، يتم لصالح الفوضى الفردية ، الفوضى البدائية التي تعيد الوعي الى الطور الذي كان منه منطلقه .

إن فشل المدينة الانسانية هذا يجد مكافئه في الاعتقاد في مدينة الله ، تلك الدائرة التي يُفترض أن ينتصر فيها بلا حد أو تقييد القانون

(٥) المدينة هنا بمعناها اليوناني ، أي الدولة وقوانين المجتمع . دم .

(٦) هفوة من إميل برهيه ؛ فالمصحح هو بولينيقوس ، ابن أوديب وشقيق انتيغونا . دم .

المطلق والكلي ؛ ولكن في هذا الطور تحديداً يتولد من جديد « الوعي الشقي » ، مع الشعور باستحالة استدماج تلك المدينة الكلية في المدينة الانسانية والفردية ؛ وكل تعيين للإرادة الفردية سيبقى بالضرورة غير متوافق مع كلية القانون الأخلاقي . تقول الشريعة : « أحب قريبك كنفسك » ؛ لكن لا يجوز أن نحبه حباً مجاوزاً للعقل ، ربما كان ضاراً ؛ ينبغي إذن أن نعرف ما هو الصالح وما هو الطالح في كل حالة جزئية ، وهذا رهن بالظروف الى ما لا نهاية .

بعد كثير وكثير من الآمال التي أعقبتها سقطات لا عد لها ، يكتشف الروح أخيراً ذاته في الدين . فما الدين في نظره يغفل ؟ إنه في جوهره الدين المسيحي بعقيدته عن الكلمة المتجسد وغفران الخطايا : فالكلمة يتجسد ، أي أن الانفصال بين الوعي الانساني وبين الكلي يلتقي في الانسان - الإله ؛ والخطايا تغفر ، أي أن السقطات والنقائص تُعد شروطاً لمجيء الروح . إذن فالوحي المسيحي يدخل في جوهر الفلسفة الهيغلية ؛ وهو قائم فيها من البداية ؛ فالصورة التي تترجع عبر المذهب كله هي عذاب إله ، كشرط للانتصار الذي يتلو . ولكن العقيدة الدينية تصير ، من خلال نسق من المطابقة المجازية ، حقيقة فلسفية . فعندما يقول هيغل لنا : « إن الدين هو الروح الذي يعرف نفسه بنفسه » ، أو : « إن الطبيعة والتاريخ تجلٍ تدريجي للروح » ، فإنه يؤكد أن هاتين الصيغتين (وأولاهما تعود إلى العقل الذي يتعقل نفسه كما قال به أرسطو ، والثانية صورة ، ملونة بلون الدين ، من نظرية التقدم اللامتناهي كما قال بها عصر الأنوار) لا تنطويان على أكثر من تجسد الكلمة وغفران الخطايا ؛ فتعقل الذات والتقدم شرطهما « السالبية » ؛ فالانسان لا يعرف ذاته إلا إذا عاد إلى ذاته ، بعد أن يكون حققها في جميع التظاهرات الممكنة ؛ وعليه ، فإن تاريخ الانسانية هو الواقع الذي يمثل تجسد المسيح رمزه ؛ فهذا التاريخ هو الله متعرفاً ذاته ؛ والعالم هو تجلي الروح لذاته ، وعلى هذا النحو يغدو العالم مبرراً .

(٣)

الثلاثية الهيجلية

إن الفكر الهيجلي يحيا بألفة في ذلك الجوالسديمي - الواسع الانتشار في ذلك العصر - الذي يتماهى فيه الدين والمعرفة الحقيقية ؛ فالدين لا يعود إيماناً مطلقاً ، خارجياً عن معرفة إنسانية ، تدرجية ونسبية ؛ والدين والمعرفة يتبادلان صفاتهما ؛ فالدين يعطي المعرفة مطلقة ؛ والمعرفة تعبر الدين معقوليتها . وهذه الفلسفة تكرر ، بعد تصرم ستة عشر قرناً ، تلك الكشوف الغنوصية التي يتباهى فيها المصطفى بأنه يمسه ، من خلال ترابطها العقلي والضروري ، بكل سلسلة الحياة الإلهية التي لا تعدو أن تكون الطبيعة والحياة الانسانية مظهراً لها . « إن الوجود المغلق للكون لا يحوز في ذاته أي قوة من شأنها أن تقاوم حميا المعرفة ؛ فليس أمامه مناص من أن ينفث أمامها ويعرض لناظريها غناه وعمقه ، (موسوعة العلوم الفلسفية ، طبعة لاسون ، ص ٧٦) ؛ والفلسفة هي وعي ماهيتها الخاصة ، « نور قدسي » أضاعت الأمم الأخرى ذكره وحسّه ، وعلى عاتق ألمانيا تقع مهمة صونه . ويعارض هيجل بهذه الفلسفة التي تتحرى عن الحق تسطيح فلسفة الأنوار AUFKLÄRUNG وعزوف الفلسفة النقدية .

إن الفلسفة تدرك الأشياء والطبيعة والتاريخ في « حقيقتها » ، أي باعتبارها وسائل لتحقيق روح يعي بها وفيها ذاته . والإعلان عن مجيء الروح ، والافتناع بأن هذا المجيء يعطي تفسيراً شاملاً لكل ما هو واقعي ، هما ما يضعان هيجل قطعاً في عداد أولئك المبشرين بالروح الذين يحولون عقائد المسيحية الغامضة إلى فكر شافٍ : « إن ما أوحى به في السابق على أنه سر ، وما يبقى سراً بالنسبة إلى الفكر الصوري في أخلص صوره ، وبقدر أكبر بعد في صور الوحي الغامضة ، ينكشف للفكر بالذات ، هذا الفكر الذي يؤكد ، من خلال حق حريته المطلق ،

إرادته العنيدة بعدم التصالح مع محتوى الواقعي إلا إذا كان يعرف كيف يعطي ذاته الصورة التي تليق به أكثر من أي صورة عداها ، أي صورة تصور الضرورة التي تربط بين الأشياء طراً ، وعلى هذا النحو تحررها ، (الموسوعة ، ص ٢١) . وهدفه إنما هو « ترجمة الواقعي إلى صورة الفكر » (المصدر نفسه ، ص ٣٥) ، وهذا الهدف يستحضر إلى الذهن اختراع الألسنة الصوفية التي عادت من جديد في ذلك العصر درجة دارجة . وبالتوازي مع « الترجمة » الهيغلية ، ظهرت محاولات ، من قبيل ي ١٠ . كائنس الذي رأى في عام ١٨١٨ ، وبعد سان - مارتن بطبيعة الحال ، في اللغة العبرية (مثلما كان أفلوطين رأى في الكتابة الهيروغليفية) « لغة الزوج ، لأن لفظاً واحداً يعبر عن عدة أشياء تبدو ، من الخارج ، وكأنها منفصلة ، مع أنها مترابطة معاً بعروة وثقى » (٧) .

إن فلسفة هيغل خيمياء رحيبة الأرجاء : فبيت القصيد عنده تحويل معطيات الحواس والتمثيلات إلى أفكار ، وإدخال الكلية والضرورة حيثما أعطي لنا الفردية والتقارن . وحتى نفهم مذهبه ، لا بد لنا أن نألف الفكرة القائلة إن وجوداً واقعياً واحداً يمكن أن يتوضع على عدة مستويات ، مثلما أن العالم المحسوس صورة العالم المعقول في الأفلاطونية ، أو مثلما أن مظهر العالم لدى لايبنتز يتغير تبعاً لمنظور المونادات . « عن طريق التفكير (NACHDENKEN) يحدث تغيير في الكيفية التي كان محتواها ماثلاً أولاً في الإحساس والحدس والتمثل ؛ وإنما بوساطة هذا التغيير تبلغ الطبيعة الحقيقية للموضوع إلى الوعي ... والخطأ الجسيم أن نريد معرفة طبيعة الفكر في الصورة التي يتلبسها في الفهم . فتعقل العالم التجريبي هو بالآخرى ، وجوهرياً ،

(٧) نقلاً عن إريخ نيومان : يوهان ارنولد كائنس JOHANN ARNOLD KANNES ،
برلين ، بلا تاريخ ، ص ٩٨ .

تحويل (UNÄMDERN) صورته التجريبية وتغييرها إلى كلي « (ص ٥٦ و ٧٦) .

إن الثلاثية الهيجلية هي حركة وجود واقعي يوضع أولاً في ذاته (AN SICH) (الاطروحة) ، وينبسط ثانياً خارج ذاته ولذاته في تظاهره أو كلمته (نقيض الاطروحة) ^(٨) ، ليعود أخيراً إلى ذاته (IN SICH) وليكون قرب ذاته (BEI SICH) كموجود منبسط ومتظاهر. وجملة الفلسفة عرض لثلاثية رحيبة : الوجود والطبيعة والروح ؛ فالوجود يشير إلى جملة الصفات المنطقية والقابلة للتعلل التي يحوزها في ذاته كل واقع ؛ والطبيعة هي تظاهر الواقعي في الموجودات الفيزيائية والعضوية ؛ والروح هو استدخال هذا الواقع . لكن في كل حد من حدود هذه الثلاثية الرحيبة يتكرر الإيقاع الثلاثي ؛ ففي داخل مضمار الوجود ، ثمة موجود في ذاته ، وموجود لذاته أو تظاهر الوجود ، هو الماهية (WESEN) ، وموجود راجع إلى ذاته ، هو التصور (BEGRIFF) . وفي الطبيعة ، ثمة طبيعة في ذاتها هي جملة القوانين الآلية ، وطبيعة لذاتها أو متظاهرة هي جملة القوى الفيزيائية - الكيميائية ، وأخيراً طبيعة في ذاتها ولذاتها ، هي الجهاز العضوي الحي .

في الروح ، ثمة روح في ذاته أو روح ذاتي ، هو مقر المظاهر السيكولوجية الأولية ، وروح لذاته أو روح موضوعي يتظاهر في القانون والأعراف والأخلاقية ، وروح في ذاته ولذاته أو روح مطلق ، هو مقر الفن والدين والفلسفة . وكل حد من حدود الثلاثيات التابعة ينتشر بدوره وفق إيقاع ثلاثي : فالموجود في ذاته هو في ذاته كيف ، ولذاته كم ، وفي ذاته ولذاته مقياس ؛ والموجود لذاته أو الماهية هو في

(٨) يقال أيضاً « الدعوى » و « نقيض الدعوى » ، وكذلك « القضية » و « نقيض القضية » .

ذاته ماهية ، ولذاته ظاهرة ، وفي ذاته ولذاته واقع ؛ والموجود في ذاته ولذاته أو المفهوم هو في ذاته مفهوم ذاتي ، ولذاته موضوع ، وفي ذاته ولذاته مثال . كذلك فإن الطبيعة في ذاتها هي ، في ذاتها ، مكان وزمان ، ولذاتها مادة وحركة ، وفي ذاتها ولذاتها آلية ؛ والطبيعة لذاتها أو الفيزياء هي في ذاتها مادة كلية ، ولذاتها أجسام مفردة ، وفي ذاتها ولذاتها سيروية كيميائية ؛ والطبيعة في ذاتها ولذاتها أو الكائن العضوي هي في ذاتها عالم جيولوجي ، ولذاتها عالم نباتي ، وفي ذاتها ولذاتها عالم حيواني . والروح في ذاته أو الروح الذاتى هو في ذاته نفس ، ولذاته وعي ، وفي ذاته ولذاته روح ؛ والروح لذاته أو الروح الموضوعي هو في ذاته قانون ، ولذاته أخلاق ، وفي ذاته ولذاته أخلاقية ؛ وأخيراً الروح المطلق هو في ذاته الفن ، ولذاته الدين المنزل ، وفي ذاته ولذاته الفلسفة . ومن اليسير أن نتصور كيف أن كل حد من هذه الحدود السبعة والعشرين للثلاثيات التسع ينسب هو ذاته بمقدار مساوٍ في ثلاثيات جديدة ، بدون أن يكون واضحاً كل الوضوح للعيان السبب الذي يمكنه أن يوقف عند حدود أخيرة هذا التحلل الثلاثي ؛ وإذا أخذنا هذه الحدود الأخيرة الواحد تلو الآخر تحصلت لنا بدءاً من الوجود المجرد ووصولاً إلى الفكر الفلسفي سلسلة من حدود تمثل جميع الصور الممكنة للواقعي ، بدءاً من صور الفكر المنطقية ، ومروراً بالطبيعة اللاعضوية واعية ، ووصولاً إلى أرفع صور الحياة الروحية: وفيها نتعرف سلسلة الصور التي هيمنت فكرتها، ابتداء من لايبنتز ، على فلسفة القرن الثامن عشر .

إذا كانت هذه اللوحة الإجمالية تعطينا فكرة واضحة بما فيه الكفاية عن المظهر الثلاثي الخارجي لفلسفة هيغل ، فإنها لا تستجيب بتاتاً لطريقته في العرض . فهدفه ومدّعاه هما بالتحديد بيان كيفية تولّد السلسلة تدريجياً بالإيقاع الثلاثي : وآية ذلك أن كل حد في السلسلة ليس حداً راکداً ، ناتجاً عن تصنيف منطقي ؛ بل بما أن كل حد في ذاته

وضع للروح ، أو كما يقول هيغل ، تعريف للمطلق ، فإن إرادته هي أن يكون قرب ذاته (BEI SICH) ، وأن يتغلب لهذا الغرض على السلب والخارجية . وعلى هذا ، فإن في كل حد قدرة جدلية تستاقه إلى نفي ذاته بذاته في حد ثانٍ ليستعيد ذاته في حد ثالث بعد هذا النفي ؛ وهذا الحد الثالث هو نقطة انطلاق لثلاثية ثانية ، وهكذا تتوالى الحركة وصولاً إلى الواقع الذي يحتوي في ذاته جميع ضروب النفي . فلنأخذ أمام سلسلة من النبضات ، كل نبضة منها مطابقة بصورتها لسابقتها ، ومن تراكمها تتولد مع ذلك واقعات جديدة .

ومهما يكن من أمر ، فإن المنهج الهيجلي لا يتسم بهذا الوضوح إلا من وجهة نظر مثالية خالصة ، ومن المتعذر في كثرة من الأحيان الامتداء بوضوح إلى هذا الإيقاع الثلاثي ، وعلى الأخص في قسم المنطق .

(٤)

المنطق

نظرية الوجود - تبدأ الفلسفة بأفقر تصور يمكن تصوّره وأكثره تجريداً ، ألا هو الوجود ، وهو ضرب من محمول كلي يمكن قوله في كل شيء ؛ لكن تجريد كل شيء معناه نفي كل شيء ؛ وبما أن ذلك التصور هو التجريد الخالص ، فهو السلبي الخالص أو اللاوجود . ولا يستطيع الفكر أن يقف عند تطابق المتناقضات هذا ؛ ومن هنا يكون تصور جديد ، هو تصور الصيرورة ، أي ذلك الانتقال من اللاوجود إلى الوجود ومن الوجود إلى اللاوجود الذي يربط بين الوجود واللاوجود باعتبارهما آنيّ ضروريين . تلكم هي ثلاثية هيغل الأولى ؛ وهي تكفي لتبيين كيف أن المعنى الثالث ليس محض تأليف أو جمع للمعنيين السابقين ، بل هو تركيب ، معنى أصيل ، أغنى من الأول لأنه يتضمن نفي هذا الأول .

إن الصيرورة ، المتلاشية بلا انقطاع ، والنافية نفسها بنفسها ، يقابلها التّعين أو الكيف ؛ والكيف هو دوماً مضاف إلى كيف آخر . والآخرية الكيفية لها بدورها مقابلها ، وهو الكم الذي قوامه تنافٍ متبادل بين وحدات لامتناهية الكيف . والتقابل بين الكيف والكم يكبحه المقياس ، وهو الكمية المكبوتة ؛ وتتضمن هذه الكمية حداً ؛ وهذا الحد ، إذا أخذناه بما هو كذلك (كما في ميزان الحرارة) ، يؤلف الدرجة .

نظرية الماهية - إن الطريقة التي يربط هيغل بها الماهية بالمقياس تنطوي على قدر كبير من الاصطناع ؛ فالمقياس أو الكمية المكبوتة جمع بين العنصرين اللذين كان يتبدد فيهما الوجود ، الكم والكيف . فهو يريد إذن الوجود إلى ذاته عبر نوافيه . وهذا الارتداد إلى الذات ، هذا الاتحاد المستعاد مع الذات هو ما يؤلف الماهية ؛ وإنما عن طريق هذا الانعكاس ، هذا الارتداد ، تتميز الماهية عن الوجود .

إن نظرية الماهية نقطة مركزية في فلسفة هيغل ؛ ومن اليسير فهمها في خطوطها العامة ؛ كتب يقول : « الإنسان هو داخلياً كما هو خارجياً ، أي في أفعاله ؛ فإذا كان فاضلاً أو أخلاقياً من الناحية الداخلية . فقط ، أي بالنية والمشاعر ، وإذا كان الخارج لا يطابق الداخل ، كان كل منهما يعادل الآخر خواء وفراغاً » (موسوعة العلوم الفلسفية ؛ ص ١٤٤) . وهذا المثال يوضح للعيان لماذا أبى هيغل التسليم بأن الماهية داخلية صرف . قال أيضاً بجزم مماثل : « إن تجلي الواقعي هو الواقعي ذاته ، بحيث يبقى فيه قدر مماثل مما هو ماهوي ، وبحيث لا يكون للماهوي من وجود إلا بقدر ما يكون بالاضافة إليه وجوداً خارجياً مباشراً » (ص ١٤٥) . قوام نظرية الماهية إذن بيان كيف أن الماهية وتظاهرها ERSCHEINUNG يتحدان في الواقع WIRKLICHKEIT . ولا يصف هيغل الماهيات وفق نموذج المعاني المنطقية التي قال بها أرسطو ، بل بالأحرى وفق النموذج اللابنتزي

عن الممكنات مع غيرها COMPOSSIBLES : فالممكن المتحدد باللامتناقض أو بالمطابق لذاته يحوز ، في هذه المطابقة ، مبدأ تمايزه أو اختلافه الخاص ؛ لكن هذا الاختلاف هو في الوقت نفسه ما يربطه بالممكنات أو الماهيات الأخرى التي يعين بعضها بعضها الآخر ؛ وهذا التعيين يختص بالوجود الممكن . فإذا سلمنا بهذه النقاط ، سهل علينا أن نفهم كيف يرتبط التجلي لدى هيغل بالماهية ، وكيف « يكون مضمون الخارج هو عينه مضمون الداخل » . وتطابق المضمون هذا هو قوام الوجود الواقعي . والماهية ، ترتيباً على ذلك ، هي الجوهر ، وما هذا الجوهر « إلا جملة أعراضه الخاصة » ، وما مضمونه إلا تجلي هذه الأعراض ؛ والماهية علة لأنها تظهر ممكنات الموجود ، لأنها « تلغي إمكانها المحض » ؛ وأخيراً ، هي تفعل بالمبادلة مع الجواهر الأخرى . ويسير علينا أن نتبين كيف تتسائل جميع تفاصيل هذه النظرية في الماهية نحو هدف واحد : أن ينم المنطق (مثله مثل العقل الإلهي عند لايبنتز) عن كل خارجية الوجود .

أما نظرية المفهوم BEGRIFF فتبدو للوهلة الأولى وكأنها مركبة من عناصر متنافرة يعسر على المرء أن يتبين الرابط الذي يربط بينها : فثمة أولاً رسالة في المنطق الشكلي يدرس فيها هيغل المعنى والحكم والاستدلال ؛ وثمة ثانياً بيان للأطر التصورية لفلسفة الطبيعة ، وهي الآلية والكيميائية والغائية ؛ وثمة أخيراً تأملات ميتافيزيقية حول الفكرة ، مفهومٌ على أنها « سبب ، ذات - موضوع ، وحدة المثالي والواقعي ، وحدة المقناهي واللامتناهي ، وحدة النفس والبدن ، إمكانية تحويز ذاتها واقعها ، وجود لا يمكن أن تُتصور طبيعته إلا على أنها موجود » . وليس من اليسير على المرء أن يفهم الوحدة الجدلية لهذه الأقسام الثلاثة فيما بينها ، أو أن يفهم تكامل الكل مع الحركة الجدلية الشاملة . إلا أننا نعرف ، مما تقدم ، ما هو ذلك الوضع الذهني المشار إليه باسم المفهوم BEGRIFF : ضرب من التحرر ومن الانتصار على

النفي ، إثبات يضعه بصورة غير مباشرة نفى لنفي . وبهذا المعنى ، فإن جميع الصور المتعينة لحد الآن هي سلفاً مفاهيم ، لأنها من نتاج حركة جدلية ؛ ولكنها مفاهيم متعينة ومحدودة ؛ أما بيت القصيد الآن فهو المفهوم بصفة عامة ، بوصفه حرية واقعية . فالمفهوم ، بهذا المعنى ، هو المقابل الجدلي للماهية ، التي هي ضرورة ؛ فهو أشبه ما يكون باستعادة للمبادرة ثقلت من إفساد ذلك الخارج الذي هو الماهية .

إن هيغل يتصور هذه الحرية شكلياً على أنها لذاتها مثلما الحرية عند سبينوزا هي في ذاتها . فالحرية عند سبينوزا هي وعي الفرد بأنه حال ينجم سرمدياً ووجوباً عن الجوهر الإلهي ؛ ومن ثم كان الهناء الأبدي قرينها . كذلك يرتبط المفهوم ، لدى هيغل ، بفرح رؤية التعينات الجزئية للموجود ، أي الاختلافات ، وهي تتولد من الحركة الجدلية التي تحملها لتصل ، من خلال انبساط هذه الحركة ، إلى الفرد . على هذا النحو ينبغي أن نفهم تلك الصيغة التي تقول : « إن المفهوم يحتوي آناء العمومية (ALLGEMEINHEIT) ، على اعتبار أن الحركة الجدلية واحدة وثابتة في تعييناتها كافة) ، والخصوصية (BESONDERHEIT ، أي التعين الحاصل في هذه الحركة) ، والفردية (EINZELHEIT ، التي تربط التعين بالعام) » (ص ١٥٩) .

إن كل ما يدخل في باب المنطق الصوري يتولد من تمايز تلك الآناء واتحادها . فالحكم (وصيغته المجردة هي : الفرد هو العام) يميز بين الآئين الضدين في المفهوم ، إذ يقرب بينهما ؛ فلكأنه اتحاد وجود الأشياء مع طبيعتها العامة ، إتحاد بدنها ونفسها . والاستدلال يجمع بين الضدين عن طريق حد أوسط ؛ فهو حكم غير مباشر ؛ والفرد يندرج من جديد في العام (النتيجة) بفضل صفة خاصة (حد أوسط) ، بفضل تعيين يجعله يدخل فيه ثانية . وهذا ، والحق يقال ، بمثابة تأويل ميتافيزيقي للمنطق الصوري ، ولكننا لن ندخل ، على الرغم من أهميته ، في تفاصيله تلافياً للإطالة .

معلوم لدينا كيف يحقق لايبنتز ، من خلال المونادات ، الكلية المطلقة للمفهوم في عدد لا يقع تحت حصر من موضوعات مستقلة ، يحتوي كل موضوع منها الكون . وهذا التشتت إلى موضوعات متقارنة هو ضرورة جدلية : فالمفهوم ينبغي أن يوضع خارج ذاته ليستبعد بعدئذ ذاته هذه . وهذا الوضع خارج الذات تناقض (منظور للعيان في المونادولوجيا ، حيث ينفي سبق التساق استقلال المونادات) . ومختلف آناء الموضوع تبسط هذا التناقض : فالآلية عند هيغل هي نمط التقارن بالذات ، نمط التراكم بلا رابط ؛ لكن هذا الرابط لا بد أن يعود إلى الاتصال من جديد ، أولاً من الخارج في فيزياء التصادم ، ثم من الداخل في فيزياء القوى المركزية التي تتمخض عن ضروب شتى من الكل من قبيل المنظومة الشمسية . وفي السيرورة الكيميائية ، التي هي تعادل للفروق أو تفريق للمتعادلات ، يتبدى للعيان افتراق الحدود المتحدة . وعلى صعيد الغائية العضوية ، أخيراً ، نرى الهدف يسيطر على فاعلية الأجزاء ويوجهها ؛ ففكرة بعينها تصير بنوع ما جسدية .

بعد هذا التشتت ، يرجع المفهوم ثانية إلى ذاته في الفكرة ؛ فالذات والموضوع هما الآن اللذان توحد بينهما : « إن الفكرة بماهيتها مسار » ؛ فلا وجود لها إلا في هذه الجدلية المباطنة التي تمسك بجميع أحوال الوجود وتردها إلى ذاتيتها هي ؛ فهي إذن في آن معاً منهج ومضمون ، منهج قادر على أن يهب ذاته مضموناً . وإذا أبحنا لأنفسنا قدراً من التصرف في التأويل قلنا : ليس ثمة من واقع آخر للشيء سوى المسلك الذهني ؛ فيأدى ذي بدء نطرد كل ما من شأنه أن يعطي الموضوع مضموناً ما؛ ونتيجة هذا الطرد هي فكرة الوجود ؛ وهذه الفكرة ، التي هي والعدم شيء واحد ، هي تلاشي الموضوع . وعلى هذا النحو يتم عزل المسلك النظري المحض : وقوامه ألا نعطي أنفسنا موضوعاً إلا لنجعله يتلاشى ، وأن نتخذ من ضروب النفي هذه مصدر اغتناء لنا .

(٥)

فلسفة الطبيعة

بعد أن درسنا في المنطق الإيقاع ، فلنعد هذه المرة إلى عزل الآن الثاني من الإيقاع ؛ فإذا فعلنا توفر لنا الموضوع الذي تعطيه الفكرة لنفسها بملء الحرية ، الفكرة في صورتها الغيرية ، وبكلمة واحدة الطبيعة . فالطبيعة أن من حياة الفكرة ، الآن الذي تظهرها فيه إلى الخارج قبل أن تؤول إلى الداخلية في الروح . ذلك أن الطبيعة هي الفكرة بعد ، وليست بحال من الأحوال عالماً من الوقائع ، وإنما هي ذلك الانعكاس للفكرة الذي اعتاد المأثور الرومانسي أن يرى فيه تعبيراً عن الحياة الإلهية أو حقيقتها بالذات ؛ ومن ثم لا مناص من أن نلتقي ثانية ، في إنتاج صورها ، الإيقاع الثلاثي للفكرة .

الميكانيكا كما أسسها غليليو ونيوتن ، والفيزياء الكيفية التي تدرس الحرارة والكهرباء والمغناطيسية وسائر القوى الطبيعية باعتبارها وقائع غير قابلة للاختزال ، والبيولوجيا المتشعبة بفكرة الغائية : تلك هي المعطيات التي يقبسها هيغل بلا ريب من علم زمانه وتجربته ، ولكن ليحولها طبقاً لمنهجه إلى آناء لجدله .

يحولها ، أي يكشف في قلب أشياء الطبيعة بالذات ذلك المسلك الذهني النظري الذي به يكون قوام الفكرة . فإذا أخذنا صورة بعينها ، توجب علينا ألا ننظر في ما هي كائنة عليه بالإضافة إلى ملكة الفهم التي تعرفها ، بل في ما تقتضيه طبيعتها داخلياً . هاكم ، مثلاً ، الكتلة الهامدة كما تقول بها الميكانيكا ؛ فقانونها هو أن حالها من الحركة أو السكون لا يمكن أن يتغير إلا بعلّة خارجية . يقول هيغل (ص ٢٢٥) : « لا تتمثل هنا سوى أجسام الأرض التي بلا انسا SELBSTLOSEN ، أي الأجسام التي تنطبق عليها فعلاً تلك التعيينات . لكن ما هذه إلا الجسمانية المجردة ، المباشرة ، المتناهية ... غير أن لاحقيقة هذا

الوجود المجرد تنتفي في الأجسام التي يكون وجودها عياناً (الجرم السماوي) ؛ فالجاذبية ، المباطنة للجسم، تعلن مقدماً عن تلك الحرية الأكبر شأناً المتمثلة في التعيين الداخلي ، وبناء عليه ، فإن ما يحاكمه هيغل فلسفياً في الميكانيكا هو تدرج الأشكال التي يتداعى بعضها في إثر بعض ، بدءاً بخارجية الأجزاء المتبادلة التي تؤلف المكان المجرد وانتهاء بالأجرام السماوية المحبوبة بخركات تلقائية كان كبلر قد أوضح قانونها .

على النحو نفسه يتعين على الفيزياء ، التي تدرس الأجسام المكيفة ، أن تظهر للعيان النمو المتوازي للأجسام المشخصة والمؤلفة لمجاميع من جهة أولى ، ومن الجهة الثانية للكلية الشاملة التي تحتوي هذه الأجسام باعتبارها آناء ، طبقاً لتلك الإرادة النظرية الساعية إلى الاهتداء إلى وحدة هوية الفردي والعام ، إلى كلي تكون أقراده هي آناؤه الضرورية . فالفيزياء تبدأ بآنا SELBST المادة ، الآنا المجرد ، النور المتصل والكلي الانتشار . لكن الأجسام المعتمدة والوازنة تعارضه باعتبارها فرديات ذات مقاومة . وتظهر الفيزياء للعيان كيف تتشبت هذه الأفراد بآئتمارها بعضها لبعضها الآخر . فالعناصر المختلفة تلقى آناها المشترك (DEN SELBSTISCHEN EINHEITSPUNKT ، ص ٢٥٠) في الجرم السماوي - الأرض مثلاً - الذي يقبل بوجود اختلافات في داخله ؛ وتتجلى هذه الاختلافات في سياق الظواهر الجوهرية ، المشروط هو نفسه بالضوء . بيد أن هذه الأجسام تود أن تؤلف فرديات خاصة ومحددة ؛ فهي تنسلخ عن الجاذبية الكلية بفعل الجاذبية النوعية والتماسك . ويلقي هذا التماسك بدوره خصمه في الحرارة التي تنزع إلى رد الأجسام إلى حالة الميوعة الكلية . فتستعيد الأجسام فرديتها التي كانت تعدت عليها القوى التي تعين لكل جسم أشكالاً واضحة ومحددة . يكتب هيغل بتعمق : « إن الشكل GESTALT هو الفاعلية المنقلة إلى نتائجها ، (ص ٢٧٣) ، ونموذج

مثل هذه الفاعلية هو البلور ؛ فالشكل يتعين بادئ ذي بدء بالمغناطيسية الناشئة عن تجاذبات وتنافرات متبادلة ، عن « صداقات وعداوات » ترسم صورة الجسم . والفردية المتحصلة على هذا النحو تبقى معادية للعمومية ؛ فالقوى الكيماوية تستدخل فيها من جديد الحيوية الكلية ؛ والكيمياء ، إذ تحيد الأجسام المتمايضة وتميز الأجسام المحايدة ، تجعلها تتبدى وكأنها آناء من السيرورة الكلية : « إن الجسم الفردي ملغى ومُنتج على حد سواء في فرديته ؛ والمفهوم لا يبقى بعد ذلك ضرورة باطنة ، بل يتوصل إلى التظاهر » (ص ٣٠٣) .

معلوم لدينا كم هي شائعة ، في فلسفة الطبيعة^(٩) في العصور كافة ، صورة الأرض بوصفها جسماً عضوياً كلياً ، أما لكل الأجسام الأخرى ؛ وإنما بهذه الصورة يفتتح هيغل دراسة الفيزياء العضوية ؛ والجيولوجيا عنده علم هيئة الجسم العضوي الأرضي . ومعروفة لدينا مباحث غوته عن تحول النباتات ؛ وقد كانت تنزع إلى الأخذ بفكرة وجود ضرب من التجانس بين مختلف أجزاء النباتات التي يحوز كل جزء منها القدرة على العيش بمعزل عن سواه ؛ إذن بالمقابلة مع العضوية الكلية للأرض يرى هيغل في عالم النبات ضرباً من تشتت للحياة إلى حيوات ابتدائية ومنفصلة ، يكون فيها الفرد الشامل هو « التربة المشتركة أكثر منه وحدة أعضائه » . هذا التشتت تعارضه الفردية العضوية للحيوان الذي يحوز الوحدة حيال الأجزاء المركبة ؛ فللحيوان شكل محدد (GESTALT) ، عناصره هي عبارة عن أجهزة : الجهاز العصبي والجهاز الدموي والجهاز الهضمي ، وهذه الأجهزة الثلاثة تناظرها وظائف ثلاث : الحساسية ، والتهيجية ، والتغذية . أما الفرد الذي هو كلية أجزائه فهو على العكس قاصر على ذاته حيال الطبيعة الخارجية ؛ ومن هنا كان نزاع وصراع مع الخارج ، « حد سالب ينبغي الظهور عليه

(٩) بالألمانية في النص NATURPHILOSOPHIE . دم .

وهضمه » : وإنما في هذا الصراع «يخلق الحيوان على يقين ذاته ، على مفهومه الذاتي الحقيقة والموضوعية ، بوصفه موجوداً فردياً ، (ص ٢٢٣) . وهذا البزوغ للأفراد يجد مقابله وخصمه في النوع ، ذلك « الكلي العيني » ، ذلك « الجوهر العيني » للأفراد ؛ وعمومية النوع تتوكد بنفي الفردية المباشرة ، أي بموت الفرد ؛ و « عدم تلاؤم هذا الفرد مع العمومية هو مرضه الأصلي وجرثومة موته » .

هذا هو ، بكل ما هو عليه من جفاف ، رسم تلك الميتولوجيا العلمية التي بدلاً من أن تمثل فيها أشياء الطبيعة باعتبارها موجودات ناجزة تنتظر التجربة لتعرفها ولتعيّن علاقاتها ، نراها تنم في ذاتها عن مطلب للشمولية وللروحانية يولد أشكاله الخاصة من خلال انتصار تدريجي للداخلية على التقارن الهامد ، على تلك الخارجية المطلقة للأجزاء التي تؤلف المكان . ومهما تكن فلسفة الطبيعة هذه غريبة عن منهج العلوم الوضعية ، فلا بد مع ذلك من أن نستشف فيها سمتين تعقدان أواصر قرباها بالفكر السائد يومذاك .

فهيجل ، أولاً ، لا يصف الكون ، بل تسلسل الأشكال الهرمي في الكون ، وذلك وفق خطة قريبة غاية القرب من خطة أوغست كونت في دروس الفلسفة الوضعية : فمن كلا الطرفين نعاين رغبة متماثلة في الإمساك بالتعقيد المتنامي لتلك الأشكال ، وتوكيداً متماثلاً بأن شكلاً بعينه منها لا يشتق تحليلياً من شكل آخر ؛ فهيجل (وهذا ما يميزه جوهرياً عن شلينغ) ينأى عن فكرة كون العالم كلاً واحداً بقدر ما يمكن أن ينأى عنها كونت ؛ فالكلية العينية للموجود الحي تكمن في تصويره ، لا في ما صدقه المادي إن جاز القول ؛ فهيجل يقف بعيداً عن فلسفات الطبيعة التي من النمط اليوناني ، كفلسفة ج. برونو التي ترى في العالم كلاً ، أو ترى بالأحرى أنه هو الكل ، أنه هو الصنيع الإلهي بامتياز والواحد ، فتذيب من ثم فلسفة الروح في فلسفة الطبيعة ، على حين أن هيغل يميزها منها بمثل القوة التي يميز بها كونت العلوم الاجتماعية

من علم الأحياء ، فيرى في التاريخ و القانون و الأخلاق صنيعاً ذاتياً للروح ، صنيعاً للروح « في بيته » (BEI SICH) ، بينما يكون هذا الروح خارجياً عن ذاته في الطبيعة . أما السمة الثانية (وهي مشتركة أصلاً بين فلسفات الطبيعة كافة) فهي الأهمية التي يعلقها هيغل على الكشف التجريبي لعلماء عصره ؛ فبقدر ما كان يغلو في الصرامة إزاء النظريات العلمية (وعلى الأخص نظرية نيوتن) ، كان يبدي بالقدر نفسه تعاطفاً مع التجارب الكيفية التي كانت تجدد آنذاك مختلف فروع الفيزياء : وهو يستشهد ، ضمن جملة ما يستشهد به في موسوعة العلوم الفلسفية ، بمباحث مالوس MALUS حول الاستقطاب ، وبمباحث هايم HEIM حول البلورات ، وبمباحث لوك LUC ولختنبرغ LICHTENBERG حول المحيط الهوائي ، وبمباحث رومفورد RUMFORD حول تسخين الأجسام ، وبمباحث بيو BIOT حول انكسار الضوء ، وبمباحث برتوليه BERTHOLLET حول التفريغ الكهربائي ، وبمباحث بوهل حول الغلظة ، وبمباحث برزيليوس BERZELIUS حول الكيمياء الكهربائية ، وبمباحث بيشا BICHAT حول التمييز بين الحياة العضوية والحياة الحيوانية ، وبمباحث كوفيه CUVIER حول التشريح المقارن . وهذا السعي إلى التجربة طبيعي للغاية : فلا ننس أن فلسفة هيغل « ترجمة » إلى لغة نظرية ؛ ولا بد أن يكون هناك نص يرسم الترجمة ، وهذا النص لا يمكن أن توفره سوى التجربة . بيد أن التجربة الكيفية هي وحدها التي تستأثر باهتمامه ؛ أما التجربة الكمية فلا تجتذب إلّا من كانت به رغبة في أن يصوغ قوانين ويتنبأ بتفاصيل الوقائع ؛ وهيغل يسخر من الكانطي كروغ KRUG الذي كان طالب بتهكم فلسفة الطبيعة بأن تستنبط فقط مسكة ريشته ؛ فالفلسفة ليس من مهمتها أن تستنبط الطارئ الذي ينبجم عن « عجز الطبيعة عن البقاء وفيه للمفاهيم . ومن هذا العجز تنبع صعوبة استخلاص فروق أكيدة للأصناف والفصائل من الملاحظة التجريبية .

فالتبيعة تشوش الحدود دوماً بأشكال وسيطة وريدئة يمكن أن تتخذ حجة فرعية ضد كل تمييز حازم ، (الفقرة ٢٥٠) .

(٦)

فلسفة الروح

إن موضوع فلسفة الروح الهيفلية هو جزئياً موضوع العلوم التي تسمى بالفرنسية العلوم المعنوية SCIENCES MORALES وبالألمانية GEISTESWISSENSCHAFTEN : علم النفس ، الحقوق ، التاريخ ، علم الاجتماع ؛ أما الجزء الآخر فيشمل الأخلاق والفن والدين والفلسفة ؛ لكن لا بد أن نلاحظ أن هيجل لا يغير إطلاقاً مسلكه بانتقاله من المجموعة الأولى إلى الثانية ؛ فهو لا يعارض تلك بهذه معارضة العلوم الفعلية بالعلوم المعيارية ، على نحو ما فعل الفاعلون لاحقاً ؛ بل يدرس موضوعات المجموعة الثانية ، مثلها مثل موضوعات المجموعة الأولى ، بصفتها أشكالاً ضرورية لحياة الروح ؛ وليس بيت القصيد عنده ، في هذا القسم الثاني ، إعطاء توجيهات خلقية وجمالية ودينية ، بل ، كما في القسم الأول ، فهم علة هذه الوقائع الروحية وماهيتها . وقد تأسس في تلك الحقبة نفسها علم الأديان ، وتاريخ القانون ، وتاريخ الفن ؛ وقد اعتبرت جميع هذه العلوم موضوعاتها بمثابة وقائع ، وسعت في المقام الأول ، عند دراسة هذه الوقائع ، إلى الوصول إلى تصور أكثر واقعية وأكثر عيانية للروح الإنساني ؛ وذلك كان بدقة موقف هيجل الذي ساد ووجهً بعنفوان يبعث على الدهشة تيارات عصره الفكرية . وقد كانت الوضعية الفرنسية هي أيضاً واحداً من مظاهر هذه الذهنية ؛ وإذا طلبنا المزيد من الدقة ، قلنا إننا نجد لدى هيجل ما يشبه الانتقال من الرومانسية إلى الوضعية ، من الرومانسية التي تمحض الماضي كل تعاطفها وتغرق الفرد في الطبيعة وفي التاريخ ، إلى الوضعية التي تجرد

وتصنّف الثروات الجديدة التي ما كان للمذاهب العقلية الغابرة الجافة أن تقطن إلى وجودها .

لقد كان هؤلاء العقلانيون (لوك ، أوكوندياك ، أو الإيديولوجيون) يقصرون دراستهم للإنسان على علم النفس ؛ وبالفعل ، إن جملة الوقائع السيكولوجية العامة هي الشكل الأول ، الشكل الشمولي الذي يتخذه الروح (الروح الذاتي) . لكن هذه شمولية مجردة ، وطبيعة الروح إنما ينبغي البحث عنها في منتجاته الفعلية ، أي التاريخ والقانون والأعراف الاجتماعية (الروح الموضوعي) . تلك هي الصنائع الخارجية للروح ؛ أما إذا بلغ هذا إلى أعلى درجة له ، فإنه يفرغ إلى نفسه ويلاقي ذاته ثانية « في بيته » في الفن والدين والفلسفة (الروح المطلق) .

إن فلسفة الروح هي الجزء الجدير بأن ينتزع الإعجاب من المذهب ؛ وما ذلك بفضل بنيته المنطقية (فالشكل الثلاثي يغدو فيه محض تطبيق آلي واصطناعي) ، بل بفضل تساوقه الأمثل مع عبقرية هيفل بالأحرى . فقد رأينا هذا يحاول ، في كل ميدان يطرقه ، أن يهتدي في صميم الواقعي إلى مسالك عقلية ؛ وهذا ما يترتب عليه تأويل اصطناعي وكثير المفارقات للطبيعة وحتى للمنطق ؛ فليس ثمة ، في كل درجة من درجات الوجود ، إلا توق إلى الداخلية الروحية ، وفشل هذا التوق هو الذي يجدد ، في كل آن ، مطلبه : لا مناص إذن من أن يُعزى إلى المفهوم المنطقي وإلى قوى الطبيعة ضرب من إرادة معرفة الذات ، مع أنه ليس لمثل هذه الإرادة خارج نطاق الروح إلا معنى مجازي ؛ وإنما على هذا المجاز بُني الأنان الأولان من المذهب . غير أن الطبيعة ، المستدخلة والمؤخدة في الوجود الحي بقدر ما يقتدر على ذلك شيء خارجي ، عندما تنتقل إلى نقيضها ، الروح ، يغدو المجاز تعبيراً عن الواقع ؛ وعندئذ يؤوب الروح إلى « بيته » بدلاً من أن يكون « خارج ذاته » ؛ والمنهج الهيفلي ، المكيف على أمثل نحو مع

موضوعه ، يعطي الموجودات الروحية تحليلاً عميقاً أحياناً .
 نظرية الروح الذاتي - لنز أولاً إلى الروح في ذاته . ففي أدنى درجاته يتأخم الطبيعة ؛ فهو نفس ، بل نفس طبيعية تحتوي في لاماديتها ما يشبه صدى حياة الطبيعة برمتها ؛ باختلاف المناخات ، وتبدل الفصول ، وتغير ساعات اليوم ، تنسج حياتها الطبيعية ؛ والنفس تنمو وتنضج وتشيع مع البدن ؛ وتجد (FINDER) في ذاتها تعيينات مباشرة ، جزئية ، عارضة ؛ وذلك هو الإحساس (EMPFINDUNG) ، الذي ما هو إلا « جيشان أصم للروح في فرديته اللاواعية واللاعاقلة » .
 وحالة الشتات هذه يقابلها ما يسميه هيغل الـ GEFÜHL ، وهو شعور النفس بداخليتها ، باعتبارها أنا غائماً (SELBSTISCHKEIT) ، « في درجة من الإبهام ، حيث لا ترقى التعيينات بعد إلى محتوى واعٍ وعقل » ؛ وهذا الشعور ، في أدنى درجاته ، ليس حتى بشخصي ؛ وتلك هي حال الجنين الذي روحه من روح أمه ؛ وتلك هي أيضاً حال السرمنة المغنطيسية التي يغرق فيها أحياناً الأنا الواعي . هذا الشعور GEFÜHL يتوضع في الشعور بالذات SELBSTGEFÜHL ، على أن نفهم أن المقصود به شعور شخصي وفردى لا يجاوز كونه مبهماً وغير منسّق ؛ وهو يتركنا بلا ارتباط بالعالم الخارجي الذي سيتولى الوعي ترتيبه وفق عالمه الخاص ؛ وتلك هي حال الجنون إذا ما اعتبر ذلك الشعور نكوصاً ، وليس آنأ من آناء التقدم . والنفس تنعق من هذا الشعور بالذات ، المنافي للكلية ، بالعادة ؛ فبفضل العادة تحوز في داخل ذاتها كل هذه الحياة ، بدون أن تفرق فيها مع ذلك ، وتبقى مفتوحة على فاعلية أسمي .

حياة النفس الطبيعية ، الإحساس ، الشعور ، العادة : كل هذا الطور الأول من الروح يؤلف ما يسميه هيغل « جسمية الروح » وما سيسمى بعده بالاشعور ، وهو ضرب من حياة غسقية يرتفع فوقها الوجدان^(١٠) .

الوجدان هو يقين الذات ؛ ولكنه يقين مجرد وشكلي يدع خارجه ، على غرار موضوع مستقل ، كل حياة النفس الطبيعية . وجهة نظر الوجدان هذه ، وجهة نظر الأنا المتناهي ، التي تدع خارج الذات الشيء في ذاته ، هي التي كان أخذ بها كانط ، وكذلك فيخته . لكن الوجدان يتعين عليه ، في مجرى تقدمه ، أن يتمثل وأن يتملك رويداً رويداً هذه الأشياء ، وأن ينتقل « من يقين الذات إلذاتي إلى الحقيقة » : وذلك هو التطور الذي كانت رسمت ملامحه فينومينولوجيا الروح التي يلخص هيجل هنا أطروحاتها . فالوجدان ، في أعلى درجاته ، وجدان حسي ؛ فهو لا يتطور إلا بدءاً من المحسوس ، من المعطى المباشر ؛ ويكون ثاني أطواره الإدراك الذي يدرك المعطيات في علاقتها وارتباطها : ذلك هو ميدان تجربة (بالمعنى الكانطي للكلمة) الموضوعات التي توحد الفردية الحسية والمتغيرة بكلية الجواهر المستبطنة لخواصها ؛ وينتهي إلى الفهم (VERSTAND) الذي يدرك تحت هذا التغير ، دوام القوانين . وفي درجة أعلى ، ينسحب الوجدان إلى ذاته ويفقد وعياً بالذات ؛ فيضع الأنا ذاته موضوعاً لذاته ؛ لكن هذا الموضوع فارغ ، فـ « ما هو بموضوع حقيقي ، لأنه لا يفرق عن الذات » ؛ لن يكون إذن في استطاع الأنا أن يضع ذاته موضوعاً لذاته إلا بشرط أن يكون أنانياً ومدمراً ، أي أن ينفي كل موضوع بوصفه مستقلاً عنه ؛ لكن النزوع الانساني لن يلبث ، غب إشباعه ، أن يعاود ظهوره . وقد رأينا ، في فينومينولوجيا الروح ، كيف تماثل الحرب الضروس ، ثم العبودية ، وأخيراً علاقات الأسرة والصداقة والمجتمع ، تدريجياً بين فردية الأنا الانانية وبين كليته الجوهرية . هذه المماثلة تتم في الوجدان في أعلى درجاته ، أي العقل VERNUNFT ؛ فالعقل هو « اليقين بأن تعيينات

(١٠) الوجدان CONSCIENCE : وهو ما يعرف في علم النفس بالشعور ، في مقابل اللاشعور ، أو بالوعي في مقابل اللاوعي . « ٤٠ »

الوجدان موضوعية ، أو هي تعيينات لماهية الأشياء ، بقدر ما هي أفكاره الخاصة ، (موسوعة العلوم الفلسفية ، الفقرة ٤٣٩) .

الروح (أو العقل) هو في آن معاً إذن يقين بالذات وحقيقة .
وانبساطه هو في آن معاً استبطان وتظهير ، أو ، إذا شئنا ، نظرية وممارسة ؛ فالنظرية تحرر المعرفة من كل افتراض يكون غريباً عنها ؛ فهي الموضوع القابل للاكتناه وللإختراق بتمامه . والممارسة (المتصورة دوماً على منوال كانط ونييتشه) تحرر التعيّن الإرادي من كل الذاتية التي يمكن أن تكون كامنة فيه لتخلع عليه قيمة كلية . وتتأدى النظرية الى غايتها عن طريق الاستبطان التدريجي لمعطيات الحدس ؛ فهذه المعطيات تغدو داخلية بالإضافة إلى الروح في التمثّل ؛ وثمة مؤشرات للتقدم الذي تحرزه الداخلية : التذكر ، ثم الخيال المنتج ، وأخيراً الذاكرة بحصر المعنى (GEDÄCHTNIS) ، الذاكرة التي ترتبط ، على ما يرى هيغل ، باستعمال اللغة التي تتبع ألفاظها الدالة إمكانية تعقل الأشياء وفهمها عن طريق التحرر من الحدوس والصور ؛ وعلى هذا النحو يتم الوصول إلى الفكر (DENKEN) ، أي « إلى العلم بأن ما هو متعلّق موجود ، وبأن ما هو موجود إنما هو موجود من حيث هو متعلّق » . أما الممارسة ، التي هي جزء من العاطفة الذاتية والميل ، فتكون على الدوام متضمنة في التناقض الناشئ عن إرادة تحقيق كلية الروح الشكلية في النوازع الجزئية ؛ وهذا التناقض لا سبيل إلى تذليله إلا بالسعادة ، بالإشباع الكلي مفهوماً على أنه بمثابة الأساس أو الحقيقة للإشباع الجزئية والناقصة التي لا يكون فيها الفردي قد جرى تمثله بعد من قبل الكلي . وتتحد النظرية والممارسة في الروح الحر ، أي الروح الذي يريد ذاته موضوعاً .

جلي للعيان ، إجمالاً ، أن قوام نظرية الروح الذاتي هذه تحويل علم النفس من علم للوقائع إلى علم فلسفي . ويأخذ هيغل على الكانطيين (والمأخذ عينه يمكن أن يُوجّه إلى الروحيين الفرنسيين

المعاصرين له) أنهم بنوا الميتافيزيقا على دراسة وقائع الوجدان ، فنقضوا أيديهم على هذا النحو من كل ضرورة عقلية (الفقرة ٤٤٤) . وهو يسعى ، عن طريق قلب فكري تام ، إلى اشتقاق ضرورة الوقائع السيكلوجية من حركة الفكر الفلسفي بالذات .

نظرية الروح الموضوعي : القانون - إن الحرية حتى الآن تعين داخلي للروح ؛ وهذه الحرية الداخلية ترتبط بواقع خارجي ، هو إما الأشياء الخارجية وإما الإرادات الفردية ؛ ولن تدرك الحرية هدفها إلا متى ما صار هذا الواقع عالماً معيناً بها ، تشعر فيه وكأنها « في بيتها » . وإنما عن هذا التحويل للعالم من قبل الروح تتولد جميع المؤسسات القانونية والأخلاقية والسياسية التي يؤلف مجموعها « الروح الموضوعي » .

إن ما من شيء أنأى عن الفكر الهيجلي من مذاهب القرن الثامن عشر التي كانت ترد هذه المؤسسات إلى ظاهرات سيكلوجية بسيطة : فالقانون الطبيعي المستنبط من الاستعدادات الفطرية ، والأخلاق المؤسسة على الحساب المتفرض ، والدولة الناجمة عن أنانيات متوافقة ، كل ذلك هو ما كان هيجل يعارضه بمثل قوة معارضة أوغست كونت له ، بدون أن تغيب عنا كل الفروق التي تبقى قائمة بين العبقريتين ؛ فالواقعة الاجتماعية هي عند الأول كما عند الثاني معقدة تعقيداً أرفع من تعقيد الواقعة البيولوجية أو السوسيوولوجية . ولدى الأول كما لدى الثاني ، يُقلب القرن الثامن عشر وُيعكس .

والواقع أنهما يطرحان على نفسيهما المشكلة عينها التي كان يطرحها القرن الثامن عشر على نفسه ، المشكلة التي ما ونت تأثير القلق منذ طفح كيل المذهب الفردي في القرن السادس عشر : فالفرديوية تتولد من الشعور العيني ، الأليم الوقع ، بأن المجتمع والعالم إكراه وقسر بالنسبة إلى الإنسان : « ولد الإنسان حراً ، ولكن الاغلال مضروبة عليه في كل مكان » . ومن هنا كانت مهمة الفيلسوف

السياسي : فرسالته أن يعطي الانسان أسباباً لربط نفسه بإرادة المجتمع ، أن يجعل من الرباط الاجتماعي رباطاً عقلياً ومراداً بما هو كذلك . وعلى نحو لا يخلو من مفارقة ، يفتش مفكرو القرن الثامن عشر عموماً عن تلك الأسباب في الميول الفردية عينها ؛ فإن قيل إن المجتمع يعارض الأنانية ، قالوا : لنثبت على العكس أن إكراه الشرائع الخلقية والقانونية هو الذي يشبع أحسن إشباع تلك الأنانية عندما تكون واضحة ومبنية على العقل ؛ فضلاً عن ذلك ، فإن هذه البرهنة تغدو قاعدة عملية لتحويل الدساتير الأخلاقية أو الاجتماعية التي لا تلبي هذا الشرط تحويلاً ثورياً ؛ فالروح الثوري ، مهما كان معتقد القرن التاسع عشر فيه ، مجهود لصيانة المجتمع ولتأمين مقدار أكبر من الاستقرار له عن طريق توفيقه مع العقل . وبمعنى من المعاني ، فإن هيغل يواصل القرن الثامن عشر لأنه يرى ، هو أيضاً ، في القانون والأخلاق والدولة تعبيراً عن العقل لا تشوبه شائبة من اللاعقل ولا أثر فيه إطلاقاً لأي شيء مفروض من الخارج ؛ ولكنه يقلبه ويعكسه ، لأنه يبحث عن معقولية هذه الأشكال الاجتماعية لا في مطابقتها لحاجات أنانية كما الحال من قبل ، وإنما في طبيعتها الذاتية والضرورية ؛ فهو يأخذها كما هي وكما ينبغي أن تكون في ذاتها ، بدون أن يدع لهوى أنانياتنا مهمة بنائها . إنه يأبى ، هو الآخر ، أن يرى فيها إكراهات وتحددات ؛ فهي على العكس تحرر الإنسان ؛ لكن الحرية التي تقلده إياها ليست إشباع شهواته الطبيعية ؛ فـ « الشخصية الحرة هي تعيين للذات بالذات ، وهو نقيض التعيين الطبيعي » (الفقرة ٥٠٢) ؛ فالقانون والأخلاق والدولة تعتق الانسان من طبيعته المباشرة ، أكثر مما أن تلك تنجم عن هذه . ولا يعرف هيغل سوى تعريف واحد للحرية ، وهو السلب (مثلاً أن أفلوطين لا يرى الحرية إلا في الواحد المجاوز للتعين) ؛ فالموجود الحر « هو من لا يستطيع أن يتحمل سلب مباشرته الفردية ، الألم اللامتناهي ، أي أن يصون ذاته إيجاباً في

هذه السلبية ؛ والحرية ، كما يردد القول أيضاً ، هي « حقيقة الضرورة »، وصورتها الماهوية هي القبلي: وهاتان صيغتان مكافئتان للصيغة الأولى ، لأن القبلي ، المتطابق مع الضرورة ، هو نفاذ الفكر إلى المباشر على تحويده ومعه هذا المباشر ، غب إلغائه بما هو كذلك ، آنأ من آناء هذا الفكر : إنها تلك الحرية التي لا تعدو المؤسسات السياسية والأخلاق والقانون أن تكون تحقيقاً تدريجياً لها .

ترتبط نظرية هيغل القانونية بتمامها بمعنيين متعالقين : الشخص والملكية ؛ فالملكية هي بمثابة إثبات للشخص الذي يضع يده على شيء خارجي عاطل من الإرادة ليجعل منه شيئاً وينفذ فيه إرادته . بيد أن للملكية صلة ، لا بعلاقات الشخص بالطبيعة ، بل بعلاقات الأشخاص فيما بينهم بالأولى : فهي لكل واحد منهم وسيلة لانتزاع اعتراف الآخرين به . وتتجلى هذه العلاقات في عقد التبادل الذي يحدد هيغل طبيعته على النحو التالي : إن الشيء لا يكون شيئاً إلا بقدر ما تنفذ فيه إرادتي ؛ ومن الممكن أن يصير شيء شخص آخر إذا ما سحبت منه إرادتي وأنفذ فيه شخص آخر إرادته ؛ لكن حقي في الملكية سينتفي إذا لم يسلك الشخص الآخر حيالي مسلكي حياله ، ولم يحوّل إلي بالتالي ملكيته ؛ وهذا التحويل المتبادل هو العقد الذي يفترض وجود معنى عام ، هو القيمة التي تجعل الملكيات قابلة للمقارنة فيما بينها كمياً .

على ركيزة عقد التبادل هذا يشيد هيغل كل الحياة القانونية: أولاً القانون المدني ، ثم القانون الجزائي . فالمنازعات القانونية تتولد من مطالبات عدة أشخاص بملك واحد ، وهي مطالبات لا تصح منها سوى واحدة ، وإن كانت باقي المطالبات قابلة لأن تبدو وكأنها صحيحة هي أيضاً ؛ وتعدد الأسس القانونية هذا يتأتى من الطابع العرضي ، الفردي ، للإرادات المتعاقدة ؛ ولا سبيل بالتالي إلى حله إلا بحكم طرف ثالث يبين ما هو الحق في ذاته : وذلك هو ، في القانون الروماني ،

جواب الحصفاء الذي يجعل منه هيغل ، في ما يظهر ، قوام كل القانون المدني. وعلى كل حال ، فإن تكوين القانون الروماني على هذا النحو عن طريق التدخل الخاص للحصفاء هو ما أوحى إلى هيغل ، ولا بد ، بتلك الفكرة التي لا تخلو من غرابة ومفارقة عندما شاد نظرية في الحق لا تفترض بتاتاً وجود الدولة .

إن وجود حق مسنون يجعل الجريمة ممكنة باعتبارها تجلياً لإرادة جزئية أو لإرادة فاسدة تعارض الحق ؛ والفعل الإجرامي « عدم » لأنه يستعمل ما ليس ملكي كما لو كان ملكي ؛ ومن الممكن أن يتجلى هذا العدم بالانتقام الخاص الذي هو من عمل إرادة جزئية ؛ لكن الانتقام يكرر الفعل الإجرامي ويولد على هذا المنوال ، إلى ما لانهاية ، جرائم جديدة . وهذا التفاقم لا يمكن أن يوقفه سوى القصاص ، الذي يقرره قاضٍ نزيه ، له سلطات ممارسة الإكراه على الأشخاص والملكية . القصاص هو إذن في المقام الأول إعادة الوضع القانوني إلى نصابه

إن ما يدرجه هيغل تحت اسم الحق يشمل فقط القانون المدني ولواحقه ، أي كل ما يخص الحياة الخاصة للأشخاص ؛ لكن الحياة العامة ، أو المجتمع المدني ، ليست على الإطلاق ، على نحو ما توهم الثوريون ، حالة خاصة من حياة القانون ؛ وربما كان هذا الفصل الجذري بين ما هو سياسي وما هو قانوني هو الأجدر بالتأمل بالنسبة إلى من يبغي الوصول إلى المعنى العميق لفلسفة هيغل .

نظرية الأخلاقية - ليست الإرادة القانونية إلا تجريداً ؛
فالشخص ، الذي لا وجود للحرية بالنسبة إليه إلا في تملك شيء خارجي ، يخلي مكانه للذات التي حريتها داخلية ، أي التي يكون تعيين الإرادة هو حقاً تعيينها ؛ وهذه هي الأخلاقية . فليس يدخل في بابها التعيينات الإرادية المأمور بها من قبل أية سلطة ، كائنة ما كانت ؛ وليس يدخل في بابها من الفعل الخارجي إلا ما كان يطابق منه النية، وإلا ما اعترفت به الذات على أنه فعلها داخلياً . ولا يعسر علينا أن نشيم هنا

تأثير الأفكار الكانطية : فحسن النية هو الشيء الوحيد الذي يستأهل صفة الحسن إطلاقاً .

بيد أن صعوبات الأخلاق الكانطية هي على وجه التعيين التي تتأدى إلى نشوء الجدل الأخلاقي . فمعروفة هي أفكار كانط عن استحالة فعل كامل ، أي فعل يستجيب تمام الاستجابة لدى فرد بعينه ، وفي ظروف بعينها ، لكلية وجود القانون الأخلاقي ؛ لهذا تدخل الأخلاقية (MORALITÄT) في مضمار واجب الوجود (SOLLEN) . ويحذو هيغل حذو كانط ، فيبين كيف أن التساوق بين الشروط الجزئية لفعل من الأفعال (فردية الفاعل ، الخ) وكلية الخير عرضي محض ، مثلاً هو عرضي أيضاً التساوق بين الشروط الطبيعية للسعادة وبين القيمة الأخلاقية ؛ وهو يوضح كيف أن الشر يتولد من انعدام التساوق هذا ، إذ ما الشر سوى الكلي الظاهري ، الإرادة الجزئية التي تتصور ذاتها كلية (وهذا شيء ممكن ، لأن الشكل المجرد للكلي ، أي يقين الذات ، يعود إلى الأنا الفردي) . ولا جرم أن هذا التساوق واجب (SOLL) أن يتحقق ؛ لكنه يتنافى وشروط الفعل الأخلاقي .

إن تأملات من هذا القبيل كانت تأدت بكانط إلى نظرية مسلمات العقل العملي ، وبفيخته إلى أطروحة مماثلة حول التقدم اللامتناهي . وربما هنا تحديداً تتجلى لنا بأكبر قدر من الوضوح ، وبحكم التضاد ، السمة المميزة لمذهب هيغل : فعنده ، كما عند شلينغ ، لا يكون الفكر فلسفياً إذا لم يبلغ إلى واجب الوجود ؛ فوجهة نظر الأخلاقية إذن وجهة نظردنيا ، ومن الواجب بالتالي تجاوزها . فالكلية المجردة للفرد ، الذي يسعى عبثاً إلى تحقيق ذاته ويكبو دوماً عند عثرة الشر والطبيعة ، يجب أن تنتقل إلى الكلية العينية للجماعات التي ينتمي إليها ، كالأسرة والدولة . وينقد المذهب الفردي ، الذي بدأ في نظرية الحق ، يكتمل في نظرية الأخلاق . فالجدل يرغم الفرد على الإعلان عن قصوره ، عن الفجوة الفاعرة التي تفصله عن الكلي ، وعلى الاهتمام أخيراً إلى حريته

الحقيقية في المجتمع الذي تمثل مؤسساته المعنوية (SITTICHKEIT) الكلي الذي يشرئب نحوه قصور الفرد .

الأسرة ، المجتمع (GESELLSCHAFT) ، الدولة : تلك هي المراحل الثلاث لذلك التسامي نحو المطلق . فالأسرة تنشأ عن تحول الرباط الطبيعي بين الجنسين إلى رباط روجي بوساطة الزواج ، ويمزيد من التحديد ، الزواج الأحادي : فنشوء الرابطة الأسري وتربية الأولاد يؤسسان استمراريته المادية والمعنوية . ومع ذلك فإن هذا الرباط ، الذي لا يعود قائماً غب وفاة الوالدين ، عرضي وعابر ؛ أضف إلى ذلك أن الأسر هي فيما بينها كالأفراد المنفصلين ، فكل منها استقلالها ومصلحتها الخاصة .

إن مرحلة الانفصال هذه ، التي يسميها هيجل صراحة بالذرية (ATOMISME) ، تولد المجتمع المدني (DIE BURGERLICHE GESELLSCHAFT) ، وهو تعبير يراى به على وجه التقريب الأشكال الاجتماعية منظوراً إليها من زاوية الاقتصاد السياسي مع الجهاز القانوني المرتبط بها . فالمجتمع الاقتصادي ، المقيض له أن يلبي حاجات الأفراد ، هو إذن آن ضروري من الروح الموضوعي ، لكنه ليس أكثر آنائه سمواً : ففكر هيجل إذن ، مثله مثل فكر كونت ، يتضمن نقداً للاقتصاديين ، لأن ما هو سياسي ، عندهما كليهما ، أرفع مما هو اقتصادي . ويلح هيجل على الطبيعة الخارجية لتلك الروابط الاقتصادية ، المرصودة لتلبية حاجات كل فرد عن طريق عمل المجموع : وتقسيم العمل ، الناشء في رايه عن تنوع الحاجات ، يزيد بلا ريب في تبعية بني الانسان لبعضهم بعضاً ، وانما عن طريق تعزيز الطابع الآلي لعملهم ، وفي نهاية المطاف ، عن طريق إحلال الآلات محل الفاعلية الانسانية . وبالمقابلة مع هذا الجانب الآلي والصناعي يرى هيجل ، مثله مثل أفلاطون من قبل ، أن تقسيم العمل يتجه نحو فصل الطبقات (STÄNDE) التي تؤلف كل طبقة منها كلاً عضوياً ، وحدة

معنوية لها شرفها المهني . لكن هيغل - وهو في ذلك في منتهى الوفاء لميول عصره - لا يعتقد أن ما هو اقتصادي ينتج عفويًا العدالة : فلا بد ، أولاً ، من سلطة تقمع الجرائم ، إدارة عدلية تفرض احترام الشرائع الوضعية وتكرس احترام الإجراءات الشرعية . لكن بالإضافة إلى هذه العدالة السالبة يبدو أن هيغل ذهب به الفكر إلى تنظيم موجب للعمل : فقد تقدم بنا القول إن الرباط الاقتصادي لا غاية أخرى له سوى تلبية الحاجات الفردية ؛ لكن عدداً من الحوادث يجعل هذه التلبية مؤقتة ومتقلبة : تبدل الآراء والدُرجات ، تنوع الأماكن ، تنوع العلاقات الدولية ، وعلى الأخص التفاوت في استطاعة الأفراد الإنتاجية . ولا سبيل إلى تصحيح هذا التقليل إلا إذا تخطى الأفراد المفردون عن نزعتهم الفردية : ويذهب الفكر بهيغل هنا إما إلى تنظيم دولاني ، وإما إلى نظام للطوائف الحرفية التي تخرج ، على كل حال ، الأفراد من عزلتهم وتربطهم ثنائية بواقع كلي .

إن الواقع الكلي الذي تتأدى إليه ضرورات التنظيم الاقتصادي هو الدولة . والدولة ، في المذاهب الدارجة في القرن الثامن عشر ، هي ضمانة الحريات ؛ والمقصود بالحرية هنا الحرية الذاتية ، وهذا المعنى يحيل إلى معنى الحق الطبيعي . أما في تصور هيغل فإن الدولة هي « الحرية الموضوعية » ، أي المرحلة التي لا يعود فيها الروح يواجه من معارض في مضمار مستحدثاته الاجتماعية الموضوعية : فعرضية الروابط الأسرية ، وتفتت أفراد المجتمع الاقتصادي ، حيث يبقى الروح في حالة نزاع مع ذاته ، يجدان معارضهما في الدولة حيث يخمد أوار كل نزاع . وحتى نحسن فهم نظرية هيغل المشهورة هذه ، يخلق بنا أن نلاحظ أنه ، خلافاً لما يفعل غيره في العادة ، لا يرى إلى الدولة في علاقاتها بالأفراد الذين يجدون فيها إما ضمانة وإما حداً ، بل يرى إليها في ذاتها ، في فاعليتها الخاصة والمستقلة جذرياً ، تلك الفاعلية التي تفصح عن نفسها في الشرع والحكومة : فسلطات الدولة اللامحدودة

ولامسؤوليتها التامة ترقى في نظر هيغل إلى مرتبة العقيدة بكل ما في هذه الكلمة من معنى .

إن هذه النظرية في سيادة الدولة ترتبط بجلاء بنظرية روسو في العقد الاجتماعي ، بشرط أن نغض الطرف عن الأصل التعاقدي للدولة ؛ فروسو الثوري الذي يحيك الإرادة العامة من اتفاق الأفراد ينتصب في قبالة روسو المنتصر للدولة الذي يصرح أن السيادة غير قابلة للاستلاب ، وغير قابلة للقسمة ، وأنها لا يمكن أن تضلّ ، وأنه لا حد يحدّها إطلاقاً ، لأن السائد^(١١) وحده هو الحكم الفصيل في ما يفرضه على المجتمع . وهذا الحق اللامحدود ينبع على كل حال ، لدى هيغل كما لدى روسو ، من الطابع الكلي للسلطة السائدة ؛ وليس للدولة من دور آخر سوى « أن ترد الفرد ، الذي ينزع الى أن يجعل من ذاته مركزاً لذاته ، الى حياة الجوه الكلي » ؛ فالدولة تتدخل إذن لتمنع تعدي الانانيات ولتحدّ ، بالقوانين ، من عسف الإرادات الفردية ؛ وبهذا المعنى فإن الدولة ، وهي الحرة لأنها متحررة من كل أنانية ، تجعل المواطنين أيضاً أحراراً ؛ والقانون هو « جوه السلطة الحرة » ؛ هو ما تريده إرادة منعقة من الانانية ؛ فإذا ما نفذ الى المشاعر والأعراف ، لم يعد قيداً .

الصعوبة ، بالنسبة الى هيغل كما إلى روسو ، هي تشغيل تلك الدولة الكلية ، نظراً إلى أنه لا يمكن أن يكون لها من جهاز آخر سوى الأفراد ؛ فلا بد من دستور ، أي من كيفية لربط أجزاء الدولة فيما بينها بحيث يتأدى اشتغالها ، كما في الجسم الحقيقي ، الى إعادة إنتاج الوحدة العضوية بلا انقطاع . والحل الهيجلي مغاير تماماً لحل روسو ؛ فهنا تبدأ تلك المنافحة عن تلك الإطلاقية الحكومية التي من شأنها وحدها ، على ما يرى هيغل ، أن تجسد كلية الدولة . أما أسباب هذا

(١١) السائد أو صاحب السيادة : LE SOUVERAIN .م.

الميل إلى الحكم المطلق - وقد كان شائعاً على سعة في ذلك العصر - فمتباينة ومختلفة . ولنستذكر بادئ ذي بدء تجربة هيغل السياسية: فقد كان يعيش بين ظهرائي أمة ما كانت تؤلف دولة ؛ وقد أبدى في عام ١٨٠٢ هذه الملاحظة : « إن ألمانيا لم تعد دولة ؛ ... فالإمبراطورية^(١٢) انقسمت الى عدد غفير من الدول التي لا ضامن لوجودها سوى القوى الدولية الكبرى ؛ إنها لا تستند إلى قوة خاصة ، بل أمرها رهن بسياسة تلك القوى الدولية»^(١٣) . وهو يعزو هذه الوضعية إلى الضعف المادي للقوة الحربية بقدر ما يعزوها إلى الانعزالية الطائفية والحرفية ؛ ولكن شكواه ، إزاء ما كان يعانيه من عنفوان الدولة الفرنسية ، كانت تنصب ، أكثر ما تنصب ، على أن ألمانيا لم تحظ برجل مثل ريشليو أو نابليون ، أي بفرد يجسد مبدأها السياسي .

الحكم المطلق لفرد واحد هو إذن بالفعل ، لدى هيغل ، الشرط الأمثل لثبات الدولة ودوامها . لكن ينبغي أن نضيف أن السائد المطلق يمثل روح الشعب (VOLKSGEIST) الذي يحكمه ؛ وبالفعل ، إن ما يكفل لدستور من الدساتير صفة الواقعية هو كونه يستجيب لذلك الروح ، وليس للحكم من غاية أخرى سوى صون الدولة ودستورها . وطبقاً للصورة الدينية العميقة التي تعين كل إيقاع المذهب الهيفلي ، فإن الكلي لا يحوز صفته الواقعية التامة إلا إذا تحقق في فرد من الأفراد ؛ وهذا ما حمل هيغل على أن يكتب قائلاً . « إن الملكية هي دستور العقل المنشور ؛ أما جميع الدساتير الأخرى فتعود إلى درجة أدنى من تطور العقل وتحقيقه » ؛ بل إنه يحدد تلك الملكية بأنها الملكية الوراثية التي تتأزر فيها كلية الروح مع مباشرة الطبيعة .

(١٢) يقصد الامبراطورية الجرمانية المقدسة التي تأسست لأول عام ٩٦٢م .

(١٣) مفهوم ألمانيا DIE AUFFASSUNG DEUTSCHLANDS ، مخطوط نشره هـ ـ ملر عام ١٨٢٢ .

إن النظرية الهيغلية عن العاهل تشبه كثيراً المثالية الإطلاعية عن الملك بوصفه « الشريعة الحية » ، تلك المثالية التي راجت في ظل الفيتاغورية المحدثه : فمن المفترض في النظريتين كليهما أن إرادة العاهل تنزع نحو الكلي وأنها براء من كل عسف ؛ أما ما ضمانات المصادقية الواقعية لمثل هذا الافتراض ، فإن هيغل يُلزم الصمت بصدد هذه النقطة ، معتقداً أنه فعل ما فيه الكفاية إذ برهن على الضرورة العقلية والجدلية للعاهل ، تلك الضرورة التي تقتضي ظهوره في الطبيعة وفي التاريخ . وهنا تحديداً ندرك ، خيراً مما في أي موضع آخر ، ماهية منهج يطالب التجربة بتحقيق ما تقرره قبلياً ؛ ولكن هنا أيضاً ندرك بالمقابل ، خيراً مما في أي موضع آخر ، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الوضع التاريخي الذي أنشأ هيغل من خلاله فلسفته السياسية (بعد معاهدات ١٨١٥)^(١٤) ، كيف أن ذلك التقرير القبلي يتفق جوهرياً مع التجربة المباشرة والمعاصرة : فنظرية هيغل السياسية هي نظرية حقبة أعيدت فيها الشرعية والسلطة المطلقة ، في كل مكان من أوروبا تقريباً ، الى نصابهما ؛ حقبة جمع فيها أمباطور النمسا فرانسوا الثاني المدرسين وخاطبهم بقوله : « لست بحاجة إلى علماء ، بل إلى بورجوازيين طيبين . فمن يحبني يتعين عليه أن يعلم ما أمر به » ، وصرح فيها فردينان السابع ، ملك اسبانيا ، بخصوص دستور ١٨١٢ : « إن إرادتي الملكية تتمثل ليس فقط في عدم القبول بأي مرسوم يصدر عن الكورتيس^(١٥) ، بل كذلك في الاعلان عن أن هذا الدستور لاغٍ » ، حقبة أرجأ فيها فريدريش - فلهم ، ملك بروسيا ، إلى أجل غير مسمى

(١٤) المعاهدات التي أنهت الحروب النابوليونية بعد مؤتمر فيينا وكست سيطرة التحالف المقدس لملوك أوروبا على المد الثوري المتحسر . «م».

(١٥) الكورتيس : الهيئة التي كانت مكلفة ، في دول شبه الجزيرة الابيرية ، بمناقشة القوانين وبالتصويت على الضرائب. ويطلق هذا الاسم اليوم على مجلس النواب الاسباني. «م».

إعلان الدستور الذي كان وعد به . وهيغل نفسه ، المدرس في برلين عام ١٨١٨ ، يرى في هذه السلطة المطلقة مدعاة للتفاؤل على النقيض من تشاؤمه عام ١٨٠٣ ؛ يقول في درسه الافتتاحي : « لقد أنقذت الأمة الألمانية قوميتها التي هي الأساس لكل حياة حقّة ... وبوجه خاص فإن هذه الدولة (بروسيا) ، التي تبوّأت بحكم تفوقها الروحي مكانتها الحقيقية في السياسة ، قد ضاهت ، قوّة واستقلالاً ، تلك الدول التي لا يعز عليها أن تنتزع الغلبة عليها في مضمار الوسائل الخارجية » .

بيد أن السلطة المطلقة ، في فكر هيغل ، لا تنافي وجود دستور ؛ فالعاهل عنده ليس بذلك العاهل الماكيافلي الذي يركز سلطانه على القوة والحيلة ؛ فهو يمثل روح الشعب ؛ وتقوم بينه وبين الشعب العلاقة ذاتها التي تقوم بين الله وكلمته المتجسد ؛ فبينهما وحدة إرادة جذرية ؛ ولهذا يضيف هيغل الى السلطات التنفيذية والقضائية والإدارية المباشرة سلطة تشريعية يعطي فيها ، على ما يبدو ، مكانة الصدارة لتلك الطبقة من المواطنين الذين « قدرهم الخاص أن يشغلوا أنفسهم بأهداف عامة » ، أي طبقة المدرسين والعلماء ؛ غير أنه يقبل فيها أيضاً الطبقات الأخرى . ويبدو على كل حال أن تلك « السلطة التشريعية » لا تعدو أن تكون ، في تفكيره ، مجرد مجلس استشاري . وإن يكون لهذا المجلس في كل الأحوال من كلمة يقولها إلا في الشؤون الداخلية للدولة : أما فيما يتصل بالسياسة الخارجية فليست القرارات وحدها هي التي تعود إلى العاهل ، بل كذلك المشورات ؛ وهذه فكرة توائم تماماً عصرأ أراد فيه القيصر الكسندر^(١٦) أن يقيم العلاقات الدولية كلها على أساس « حلف مقدس » بين العواهل .

إن هذا الفصل الجذري بين السياسة الداخلية والخارجية يركز

(١٦) هو الكسندر الأول قيصر روسيا وعدو نابليون اللدود وصاحب فكرة « الحلف المقدس » . دم .

على الوضع الفعلي الذي كان قائماً في أوروبا عصرئذٍ ، والذي تمثل بالاستقلال الغير للقوميات التي تخلصت لتوها من خطر هيمنة الامبراطورية النابوليونية . وقد وصف هيجل على خير وجه هذا الوضع بالعبارات المجردة التالية : « إن كل دولة ، باعتبارها فرداً ، قاصرة على ذاتها حيال الأفراد المشابهين الآخرين . وليس غير العسف والعرض يحكم علاقاتهم المتبادلة ، لأن الحق الكلي القمين بأن يجعل من هؤلاء الأشخاص مجموعاً قائماً بذاته هو في وجوب الوجود ، وليس واقعياً وهذا الاستقلال يجعل من النزاع بين الدول علاقة عنف ، هي حالة الحرب » . و « وجوب الوجود » عند هيجل باعث كافٍ لإدانة فكرة : الفلاسفة لا تعتدّ إطلاقاً إلا بما هو موجود ؛ والموجود هو وحده المعقول ؛ فـ « الفلسفة لا تمتّ بصلة إلى موجود يبلغ من عجزه ألا يحوز القوة ليخرج بنفسه إلى الوجود »^(١٧) ؛ وهيجل يلخص رفضه لفكرة جمعية من الدول ، لفكرة حق كلي - وهي الفكرة التي كانت اجتذبت في القرن الثامن عشر مفكرين كُثراً ، وفي مقدمتهم كانط - في جملة واحدة : فليس لمثل تلك الجمعية صفة الواقع التاريخي . فالكون الاجتماعي الوحيد الذي حققه التاريخ هو الدولة ؛ ولا كون آخر يعلو فوقها ؛ وكل ما يوضع فوقها لا يعدو أن يكون لعبة فكرية لا تستأهل أن تستوقف نظر الفيلسوف الذي يتعين عليه أن يفسر الواقع .

بيد أن هذا الشتات من الأفراد/ الدول يبقى مع ذلك مشكلة بالنسبة إلى الفيلسوف : ففي جميع الحالات التي يصادفه فيها تذرّر ، يعلم سلفاً أن هذا التذرر ظاهري ، لأنه من المضاد للعقل ألا يكون الفرد مطابقاً للكلي . لكن من المضاد أيضاً لكل روح التفكير الهيجلي البحث عن الحل في دولة عليا تذيب في ذاتها الدول الفردية . وإنما

(١٧) مفهوم الدين BEGRIFF DER RELIGION منشورات غ. لاسون، ١٩٢٥ : ص

التاريخ عينه ، في واقعيته ، هو الذي يعطي الحل . فماذا يظهر التاريخ لنا ؟ سلسلة من حضارات ودول يذر قرنهما بالتعاقب في مقدمة المسرح التاريخي ، ثم تبلغ أوجها قبل أن تأفل وتزول ولا تعود إلى الظهور ثانية : ومعروفة لدينا في هذا المجال موضوعة « عصور التاريخ » ، موضوعة المصير النهائي الذي يحكم تشكل الممالك وانحطاطها ، وهي موضوعة انبثقت بوجه خاص عن فلسفة التاريخ المسيحية بصيغتها المسبقة الأولى لدى فيلون الاسكندري وبصيغتها المتطورة لدى القديس أوغوستينوس وبوسويه . ولكن لدى كل من القديس أوغوستينوس وبوسويه كان هناك تاريخ مزدوج : تاريخ المدينة الأرضية ، الذي كان تاريخ سقوط الامبراطوريات ، وهو تاريخ بلا تقدم ولا يتأذى في خاتمة المطاف إلا إلى الهدم والإبادة ، وتاريخ مدينة الله بتقدمه المتصل مع الشعب اليهودي ، ثم مع الكنيسة المسيحية ، والمقيض له الخلود مع جماعة المصطفين . أما المذهب الهيفلي فهو بمثابة صهر لهذين التاريخين ، أو بتعبير أدق تأويل للثاني بالأول : فليس ثمة تاريخ دنيوي متمايز عن التاريخ المقدس ، وإنما هناك تاريخ واحد ، وهو التاريخ المقدس : ولقد كان منظرو التقدم في القرن الثامن عشر قد بحثوا في التاريخ الدنيوي عن تقدم عقلي ومعنوي ومادي مبتوت الصلة بالتقدم الديني ؛ وهيفل يحذو حذوهم ويناقض من هنا بالذات المأثور الأوغوستيني ، إذ يبحث عن التقدم في التاريخ السياسي ؛ ولكنه يحاربهم أيضاً ويقفو أثر القديس أوغوستينوس ، إذ يعاين في التاريخ السياسي نفسه « تاريخ درجات مجيء الروح »^(١٨) : إنه يحارب صراحة إذن فكرة قابلية الكمال ، المنبثقة عن فلسفة الأنوار ، ليستعوض عنها بفكرة التطور (ENTWICKLUNG) ، تطور جرثومة روحية « تحتوي آثارها الأولى سلفاً وبالقوة التاريخ كله » ، وهو

(١٨) فلسفة التاريخ. PHIL. DER GESCH. منشورات ركلام ، ص ٩٦.

تطور روحي حقاً لأن قوامه انتصار متواصل للروح على ماضيه .

إن التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة هو (ما عدا الشعوب الطبيعية أو التي بلا ثقافة) تاريخ الشعوب التي شكلت الدول ، على اعتبار أن الدولة هي المظهر الأرضي للكلّي ؛ وأول ما يأخذه بعين الاعتبار في دولة من الدول هو أساسها الروحي : « إن جوهر الأخلاقية والدولة هو الدين ؛ فالدولة تقوم على الحس الخلقي ، والحس الخلقي يقوم على الحس الديني » (موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٤٦٤) ؛ وهذه دعوى حافلة بالنتائج ، إذ تتضمن إدانة للمذهب الحرّي^(١٩) العلماني الذي رأى النور في فرنسا في عهد الثورة الكبرى ؛ فمن الإسراف في العبث ، على ما يرى هيغل ، الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يفعل بموجب تشريع لا يكون موافقاً لروح دينه ؛ فالقوانين لا يمكن أن تتبدى عندئذٍ إلا وكأنها من صنع بشري مصطنع ؛ وهذا نقد يوازي نقد أوغست كونت ويضارعه . فإذا ما تمّ التسليم بهذه الدعوى ، بات قوام التاريخ في جوهره تمييز النفس الروحية لكل واحدة من الدول التي هيمنت بالتناوب في العالم ؛ فنجاح دولة من الدول ، وغلبتها العابرة ، نجاح لمبدأ روحي يعبر عن أرفع درجة بلغ إليها في تلك اللحظة الروح الإلهي النافذ إلى العالم ؛ فهي عندئذٍ الفرد الذي يمثل الكلّي ؛ لكنها تمثله على وجه منقوص . وتلك هي علة سقوطها التي تُشتق من عدالة مباطنة : فالتاريخ ثيوديقا^(٢٠) .

إن ما تقتضيه دعوى كهذه جلي للعيان : استبعاد لكل ارتباط بما قبل التاريخ وبالشعوب الطبيعية ، كما تقدم بنا القول ؛ واستبعاد أي دور ذي شأن للأحداث العارضة في التاريخ لأن توازنه يلغي مفعولها؛ أما

(١٩) أي الليبرالي . م .

(٢٠) الثيوديقا THÉODICÉE : منحوتة من اليونانية من « ثيوس THEOS » أي إله ومن

« ديقا DIKÉ » أي عدالة : نظرية العدالة الإلهية . م .

الاعتقاد المضاد بإمكانات مفتوحة دوماً فيتأتى من نضج غير كافٍ في الحكم : « إن العالم الواقعي هو كما يجب أن يكون : والعقل الإلهي الكلي هو القدرة على تحقيق الذات بالذات » (فلسفة التاريخ ، ص ٧٤) ؛ وأخيراً استبعاد للتأثير العقلاني والإرادي للبشر على مجرى التاريخ : فالفعل هو نقطة انطلاق لسلسلة لامتناهية من النتائج يجهلها فاعله ؛ وفاعل الفعل لا يريد ما هو « جوهري » في فعله ؛ فقد كان قيصراً يعتقد أنه لا يفعل ضد القوانين إلا لطموحه الشخصي ، ولكنه كان يعدّ في الواقع لمجيء عالم جديد ؛ وذلك أن « للعقل حيلة » ، فهو يستخدم لأغراضه وغاياته هوس الرجل العظيم ؛ ومن ثم فإن التاريخ يحكم على الأشخاص حكماً مغايراً لحكم الأخلاق : فالشخص التاريخي يبدو لأخلاقياً لأنه يمهّد السبيل للمستقبل ويفعل ضدّاً على أعراف عصره ؛ وحتى المجرم يمكن أن يكون أداة للتاريخ . وبالمقابل ، تقتض هذه الدعوى تساوقاً تاماً بين الطبيعة والحرية ؛ فالمبدأ الروحي الذي يمثله شعب من الشعوب ليس بالنسبة إليه « شيئاً اختيارياً » ؛ فهو ينبع أولاً من الغريزة الطبيعية .

على طرفي نقيض من هذا التصور الطبيعي - الروحي ، إن جاز القول ، لمسار التاريخ ، اصطدم هيجل بالتصور الروحي الخالص الذي كان يقول به الكاثوليكيون ، الممثلون يومئذٍ بلامنيه وشليفيل وريموزا RÉMUSAT ممن كانوا يرون أن العصر التاريخي يتولد من انحطاط ويؤلف بقايا ماثور متحدر عن شعب كان يتمتع في الأصل بصفة الكمال ؛ ولنصف على كل حال أن هذه الفرضية الغريبة والسحيقة القدم كانت سنداً لمباحث وضعية أرست يومئذٍ الأسس الأولى لعلم اللغة وعلم الأساطير المقارنين . وكان من رأي هيجل أن مثل ذلك الشعب الأصلي لا يمكن أن يدخل في نسيج التاريخ ؛ فالشعوب التاريخية هي تلك التي شكّلت دولاً والتي حازت هي نفسها المعرفة بتاريخها الخاص وأورثتها للأجيال القادمة . بيد أن هيجل كان ، بحكم المبدأ نفسه ، يناوئ كل

ميل إلى تواريخ مقارنة تريد أن تقرّب الشقة بين حضارات متغايرة ، كالميتولوجيا الهوميرية وميتولوجيا الملاحم الهندوسية ، وكالفلسفة الصينية وفلسفة الإيليين وفلسفة سبينوزا ، وأخيراً كالأخلاق اليونانية و الرومانية والأخلاق المسيحية ؛ ويحرص هيجل ، وتلك هي المسألة التي شاد عليها كتابه ، أن يجعل من كل حضارة كتلة قائمة بذاتها ، فإذا كررت تفاصيل حضارة أخرى كررتها بروحها الخاص . فواصل مؤسسة من المؤسسات ، وليكن على سبيل المثال الاصل المسيحي لعقيدة وثنية ، عديم الأهمية بالنسبة إلى المؤرخ (فلسفة التاريخ ، ص ٩٩ : ١٠١ - ١١٢ : ٤٢٢) .

خيال جملة هذه المبادئ وهذه الاستبعادات ينتهي المرء إلى أن يتسائل عما إذا كان التاريخ الهيجلي لا يزال تاريخاً ؛ فهو تاريخ لا يعنى بالماضي بما هو كذلك أو لا يعنى به إلا بقدر ما يتم تجاوزه : « إننا ، إذ لا نضع نصب أعيننا سوى فكرة الروح ، وإذ نعتبر كل شيء في التاريخ تجلياً له ، لا نقيم اعتباراً ، ونحن نطوّف عبر الماضي ، مهما يكن من اتساعه ، إلا للحاضر وحده ؛ آية ذلك أن الفلسفة ، إذ تشغل نفسها بالحقيقة ، تتعاطى مع الحاضر الأزلي . فلا شيء يضيع في الماضي لأن الفكرة حاضرة والروح خالد ؛ ... والأثناء التي يبدو الروح وكأنه يحوزها فيما دونه إنما يحوزها في عمقه الحاضر ، (ص ١٢٤ - ١٢٥) .

إذا انتقلنا الآن إلى المضمون العيني لهذا التاريخ (المترع بتبحر هيجل الفعلي وبسعة اطلاعه ، حيث تطالعنا صفحات مرموقة حول التوزيع الجغرافي للحضارات) ، نجد أن هذا التاريخ محاولة من قبل هيجل لتطبيق ثلاثيته على تعاقب العصور الكبرى الثلاثة التي يميزها في تاريخ العالم : الممالك الاستبدادية الآسيوية ، الحضارة اليونانية - الرومانية ، الحضارة الجرمانية - المسيحية . ويتذكر هيجل هنا المخطط الذي كان رسمه في فينومينولوجيا الروح : فتلك المراحل الثلاث

تشير إلى درجات ثلاث في الحرية : حرية الحاكم المستبد في ذاتها ، والركيزة التي تقوم عليها هي خضوع المجموع : والحرية الخارجية للمواطن اليوناني أو الروماني ، وركيزتها القانون ، أي تجريد الروح المفارق للطبيعة : وحرية المسيحي الداخلية التي يقع على عاتق الجرمانية GERMANISME مهمة ترجمة مبدئها إلى الواقع السياسي ؛ وهذه المرحلة الأخيرة هي « نهاية الأيام » ، وهي وحدها التي تتيح إمكانية تقييم مجمل التطور التاريخي .

العرق الجرمني هو إذن العرق المختار الأخير لروح العالم ، لما بينه وبين الروح المسيحي من وشائج قريى : ولقد كانت الداخلية الخالصة للأمة الجرمانية التربة الموائمة لتحرر الروح ؛ أما الأمم اللاتينية فقد حافظت ، على العكس ، في أعماق النفس على ازدواجية ؛ فهي ما تزال تحتفظ في داخل ذاتها ، وهي المتحدرة من مزيج من الدم اللاتيني والدم الجرمني ، بتنافر ما ... فلديها يتبدى ذلك الانفصال ، ذلك الاستمرار للتجريدات ، ذلك الغياب لتركيب الروح والحس الذي نسميه GEMÜT ، ذلك الغياب لحس الروح ؛ فهي ، في صميم الصميم من ذاتها ، خارج ذاتها ؛ والداخلية رابط لا يفتن حسها إلى عمقه ، نظراً إلى انشغاله باهتمامات متعينة يغيب عنها لاتناهي الروح ... يقول نابليون : على رسلكم ، سوف نعود إلى القديس ... تلك هي العلامة الفارقة الأساسية لتلك الأمم : الانفصال بين الشاغل الديني والشاغل الدنيوي ... وسبب الازدواجية يكمن في روحها بالذات ، روحها الذي فقد كل اتحاد ، كل وحدة عميقة ، (ص ٥٢٣ - ٥٢٤) . فهناك ، من جانب أول ، الأمم الكاثوليكية وفلسفة الأنوار والثورة الفرنسية الكبرى ؛ ومن الجانب الآخر ، لوثر والديانة البروتستانتية . وفي العالم الكاثوليكي ينقسم الوجدان إلى اثنين ؛ ففي جانب توضع التقوى ، وفي جانب آخر القانون ؛ وإنما على هذا المبدأ المجرد والشكلي يقوم مفهوم المساواة والروح الثوري اللذين يجعلان من الدولة محض احتشاد من

إرادات متذررة ، كل واحدة منها مطلق . أما لوثرُ فيفوز بالحرية الروحية بتوكيده أن قدر الفرد مائل فيه ؛ وعن طريق الكنيسة البروتستانتية تتم مصالحه الدين مع القانون ؛ فليس ثمة من وجدان ديني منفصل عن القانون ومعارض له .

إن التفوق النهائي للجرمانية إذن هو تفوق روحي : فالعرق الجرمني يحوز الصفات الطبيعية التي تتيج له أن يستقبل الوحي الأسمى من الروح المطلق . وليس تفوق العرق بما هو كذلك هو ما يجري التوكيد عليه هنا ، وإنما فقط بالإضافة إلى لحظة محددة ، إلى الآن النهائي من تاريخ العالم .

« إن الله ينبغي تصويره كما الروح في طائفته ، (موسوعة العلوم الفلسفية ، ص ٥٥٤) : إن هذه الصيغة للورع البروتستانتية تشير إلى الاتصال بين نظرية الروح الموضوعي (الدولة) ونظرية الروح المطلق ؛ فوحده ، في نظر لوثر ، من ينتمي إلى المسيح يعرف الله ، وليس لكلمة الله الفاعلة ، أي المسيح المكروبه ، من وجود إلا في الكنيسة . ولدى هيفل ينتقل التجمع السياسي ، الذي ما يزال خارجياً ، إلى التجمع الروحي ، حيث ينصهر ، في وحدة الكنيسة ، ما يأتي من الروح الفردي مع ما ينطلق من الروح المطلق . وأرفع طور للروح ، الذي آب إلى ذاته وإلى بيته ، بعد أن وضع ذاته داخل ذاته على أنه روح ذاتي وتجلي خارجياً في الدولة وفي التاريخ ، هو الدين ، مفهوماً على أنه وحدة الحياة الروحية الداخلية . وليس المقصود في مثل هذا التصور للدين البلوغ إلى الله بقدر ما أنه تكريس الإنسان : فإله غير مستقل عن الطائفة الروحية ، بل لا وجود له بما هو كذلك ، ومن حيث أنه عارف ذاته بذاته ، إلا في هذه الطائفة . والأثناء الثلاثة التي ينتشر من خلالها الروح المطلق ، أي الفن والدين المنزل والفلسفة ، تنتمي ثلاثتها (وليس ثانيها فقط) إلى الدين : وسوف نرى كيف أن نظرية الفن ونظرية الفلسفة هما تأويل ديني ، ترجمة لفاعلياتنا الإنسانية

إلى مفردات روحية .

وعلى وجه التحديد لأن ذلك هو واقع الحال ، فإن نظرية الفن لا يمكن أن تكون سوى فلسفة في تاريخ الفن ، ونظرية الدين لا يمكن أن تكون سوى فلسفة في تاريخ الأديان ، ونظرية الفلسفة أخيراً سوى فلسفة في تاريخ الفلسفة : فالفاعلية الروحية الواقعية والعينية هي التي ينبغي أن تعطى معنى ما هي كائنة عليه حقاً ؛ ولا مجال ، هنا أيضاً ، لأن يدور بيت القصيد حول مثال غير موجود ، حول وجوب وجود عاجز . ومن الممكن أن نعمم ، وهيفل نفسه يفعل ذلك ، الملاحظة التي أبدأها بخصوص نظرية الدين : « إن الأديان المتعينة هي درجات متعينة من وعي علم الروح ؛ هي شروط ضرورية لإنتاج الدين الحقيقي ، للوعي الحقيقي للروح . ولهذا يكون لها وجود تاريخي أيضاً ... ففي العلم الحقيقي ، في علم للروح ، موضوعه هو الإنسان ، يكون تطور مفهوم مثل هذا الموضوع العيني هو أيضاً تاريخه الخارجي ويكون قد وجد في الواقع » . قوام النظرية الهيجلية في الروح المطلق إذن تاريخ إنساني تنتظمه جدلية ما . وما الروح الإنساني إلا الروح الكلي عينه : « الإنسان بذاته هدف ؛ ينطوي في ذاته على قيمة لامتناهية ، وهو برسم الأبدية ، موطنه في عالم فوق الحس ، في داخلية لامتناهية ، لا يبلغ إليها إلا بقطعه أوأصره بالوجود والإرادة الطبيعية ، وإلاً بعمله في سبيل هذه القطيعة » .

إن عمل الداخلية هذا تتعين مراحلها بالفن والدين المنزل والفلسفة ؛ فبادئ ذي بدء الفن الذي يترك بعد ، في الأثر الخارجي والعلامة الحسية للفكرة ، الطبيعة غريبة عن الروح ؛ وبعدئذ الدين المنزل الذي يصلح ، بوساطة عقيدة تجلي الأب في الإنسان - المسيح ، الإنسان الذي انفصل عن الروح المطلق مع الله ؛ وأخيراً الفلسفة التي تعبر ، في صورة الفكر المفهومي ، عما كان الدين يبلغ إليه على نحو منقوص في صورة التمثيل و « التي تحرر مضمون الدين

من الشكل الحصري الذي كان يحتويه ، (الفقرة ٥٧٣) .
 وأما أن الجدل والتاريخ لم يتحدا ، بل أعاق على العكس كل
 منهما الآخر في تحقيق علوم الروح ، فهذا ما ينبغي للعيان بمزيد من
 الوضوح إذا ما لاحظنا أن أهليته كمؤرخ كانت أعظم وأن المادة
 التاريخية كانت أغنى من الأيتاديا إلى تفجير الأطر الجدلية .
 هذا ما نتبينه أولاً في نظرية الفن . فهذه النظرية تولدت من
 الثنائية القائمة بين الطابع المادي ، المتناهي ، الموجود للأثر الفني ،
 وبين ما يعبر عنه هذا الأثر ، أي اللامتناهي . والحال أن هيجل يستخدم
 على نحو واضح للعيان في حل هذا النزاع جدليتين متباينتين ، تركز
 واحدهما على محض تحليل إيديولوجي وتدخل في باب الاستطبيقا
 بالمعنى العادي للكلمة ، بينما تتوجه الثانية إلى التاريخ . الأولى تبين
 كيف يصير الواقع الخارجي للأثر الفني داخلياً ، أولاً لأنه يوجي بصور
 وتمثلات ذاتية ترتبط ، بوساطة الخيال ، بالفكرة ، وثانياً لأن الفن
 يتطور ، في محاكاته للطبيعة ، نحو الأشكال التي تقصح أحسن
 فأحسن عن الروح ، وصولاً إلى الشكل الإنساني ؛ وأخيراً ، وعلى
 اعتبار أن الشكل يبقى دوماً ، بحكم خصوصيته ، خارجياً بالنسبة إلى
 الكلي المطلق ، يخلق الفن ، كيما يعبر عن الله ، عدداً لامتناهياً من
 الأشكال : وذلك هو مذهب تعدد الآلهة الذي يرتبط بمصيره النحت
 اليوناني - الروماني . وتسعى جدلية ثانية (بلا جدوى على كل حال)
 إلى تحديد تقدم للفنون يكون في الوقت نفسه تاريخياً : وآناؤه الثلاثة
 هي الفن الكلاسيكي ، والفن الرمزي ، والفن الرومانسي^(٢١) . فالفن
 الكلاسيكي ، الذي يتمثل قبل كل شيء بالنحت ، يرى مباشرة في
 المتناهي علامة اللامتناهي ، بدون أن يفتن إلى تعارض فردية الأثر

(٢١) الترتيب عند هيجل مختلف قليلاً : فأول الفنون من حيث الظهور تاريخياً هو الفن
 الرمزي . ويليه الفن الكلاسيكي ، ويليه أخيراً الفن الرومانسي .م.

الفني مع الوجود الكلي ؛ أما في الفن الرمزي ، وأنموذجه العمارة ، فإن الشعور بعدم مطابقة الشكل للفكرة يسوق إلى بحث لامتناهٍ عن شكل مطابق ؛ وذلك هو فن الجلال ، وقوامه الإيحاء بوساطة الشكل بالفكرة المطلقة التي هي نفي الشكل ؛ ومن هذا القبيل الكنيسة القوطية التي يطيل هيغل تحليلها والتي « يتجلى فيها النزوع إلى التسامي باعتباره طابعها الرئيسي ، مما يجعل الأعمدة تجاوز عرض قاعدتها إلى حد يتعذر معه على العين متابعة الحساب ؛ فالأعمدة تصعد إلى ارتفاع لا تدرك معه العين على نحو مباشر حجمها الكلي . فالعين تنته هنا وهناك ، وتتسامق هي نفسها إلى الأعلى ، إلى أن تبلغ إلى الانحناء المتندد الانحراف للأقواس التي تنتهي إلى التلاقي ، وهناك تحط العين ؛ وعلى هذا المتوال نفسه تتسامى النفس ، في تأملها القلق المرتق ، تدريجياً من الأرض إلى السماء ولا تجد سكيناً لها إلا في الله » . وفي الفن الرومانسي ، أخيراً ، لا يعود الله يقنع بأي شكل خارجي ، ولا يجد تعبيره إلا في ما هو روحي ؛ وتندرج في هذا الفن فنون الرسم والموسيقى^(٢٢) ، حيث تتبدى الخارجية أو الأصوات أو الألوان غرضية تماماً بالإضافة إلى دلالتها ؛ وهذه الفنون هي الفنون الداخلية بامتياز ؛ و « الشعر يفلح في رَوْحَة عنصره الحسي ، الصوت ، إلى درجة لا يعود معها هذا العنصر سوى علامة عاطلة عن التعبير الذاتي » .

إن حقيقة الأثر الفني لا تكمن إلا في وعي الذات التي تتأمله ؛ فهي أشبه بشخصية تبحث عن مؤلف ، ومعناها ينتظروعيًا ليدركه . أما الدين فهو على العكس علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده . « ليس الله هو الله إلا بقدر ما يعرف نفسه بنفسه ؛ والحال أن معرفته بذاته هي ، فضلاً عن ذلك ، وعيه بذاته من خلال الانسان ، ومعركة الإنسان

(٢٢) يسهر إميل برهيه هنا عن الشعر ، أرقى الفنون الرومانسية في نظر هيغل . « م » .

بالله نتواصل في معرفته بنفسه في الله ، (الفقرة ٥٦٤) . وعلى مثال تلك الآلهة البدائية التي كانت تفارق الحياة بدون أصحابي عبادها ، يمكن القول بحرف الكلمة إن الله كما يتصوره هيغل يدين بوجوده للدين ؛ فالدين هو الله المتجلي لذاته ، لا كما من قبل بآنائه المجردة والمفارقة ، وإنما المتكشف لذاته كما هو ، أي كروح ، وعلى وجه التحديد كروح يتمتع عليه أن يتكشف إلا للروح .

غير أن هذا التكشف لا يتم إلا في الدين المطلق الذي هو المسيحية ؛ فهذا الدين المطلق هو خاتمة تطور طويل الأمد نرى فيه المفهوم يتجرد ، عبر الأديان التاريخية التي كانت بمثابة مراحل ضرورية لذلك التطور ، رويداً رويداً من ثباته ورسوخه ، ومن عدم مطابقته لذاته ، ويتوصل إلى الوعي الحقيقي بالذات . وفي الدين كما في كل مضمار آخر ، يتمتع على المفهوم أن يتكشف في مثاليته إلا عن طريق نفي جميع الأشكال المتناهية . وهذا الضرب من تطور الله ، الذي يتبع تاريخ الأديان ، هو على كل حال تطور الانسانية ذاتها : « إن لازمة الإله الشرير أو الإله الطبيعي بشر أشرار ، طبيعيين ، بلا حرية ؛ أما مفهوم الله المحض ، الله الروحي فلازمته الروح الحر ... إن تصور الانسان لله يناظر تصوره لذاته ، لحيته » .

إن الأديان الأولى هي الأديان ذات النزعة الطبيعية ، حيث لا يعرف الوجدان الروح إلا غارقاً في الطبيعة وغير محبو بالحرية . وذلك هو عصر الأديان الشرقية : فباديء ذي بدء السحر ، وهو لا يكاد يستأهل اسم الدين ، حيث لا يعرف الانسان الروح إلا بصفته قوة قادرة على تغيير الطبيعة مباشرة ؛ وبعدئذ دين « الجوهري » ، وأنموذجه في نظر هيغل البوذية ؛ وعلامته الفارقة ، بالإضافة إلى وضع إله ذي قدرة مطلقة ، الاعتقاد بالطابع العرضي ، العابر ، اللاواقعي للذات والفرد ؛ والله في هذا الدين موجود روحي ، ولكنه يتسم ، بحكم غياب الذاتية ، بجميع صفات الموجود الطبيعي ؛ ويأتي بعد ذلك « دين

الذاتية المجردة ، دين النور ، دين زرادشت ، الذي تسعى فيه الذات إلى تأكيد ذاتها في وحدتها ، ويسعى فيه الخير إلى تأكيد ذاته ضد الشر ، والنور ضد الظلام .

أما الأديان الثانية فهي أديان « الفردية الروحية » ، التي ترفع الروح فوق الطبيعة ، وتجعل الطبيعة تابعة له تبعية البدن للنفس . والانموذج الأول لهذه الأديان الدين اليهودي ، وهو دين إله روعي ، تقف الطبيعة بتمامها حياله بلا ماهية وبلا جوهر ، إله لاكوني ACOSMIQUE ذي قدرة كلية مطلقة : وذلك هو دين الجلال . والدين اليهودي يقابله الدين اليوناني ، المتميز بالدور الايجابي للطبيعة : فهي عضو الروح وتعبيره : والبدن نفسه إلهي ؛ لكن البدن المتناهي يعبر عن روح متناهٍ : وذلك هو دين الجمال . ولكن الدين الروماني بالمقابل يجعل من جديد من الروح مركز الحياة الإلهية : وهو دين نفعي يرى أن الوجدان البشري واهتماماته هي الغاية التي لا تعدو الموجودات الإلهية أن تكون وسائلها .

يأتي أخيراً ، في الزمن الموقوت ، الدين المطلق أو الدين الحق ، الدين الذي فيه يتكشف الروح : « إنه الدين المبين OFFENBARE ، وليس فقط الدين الموحى به GEOFFEN BARE » ؛ إنه دين المسيح ، الدين الذي يخرج فيه « الجوهر الكلي من تجريده ، فيحقق ذاته في وعي فردي لذاته ، ويدخل إلى مسار الزمن ابن أبديته ويظهر فيه الشر منتقياً في ذاته ؛ بيد أن هذا الوجود المباشر والمحسوس للمطلق العيني ينطفئ ، في الوقت نفسه ، في ألم السلبية التي كان غداً فيها ، باعتباره ذاتاً لامتناهية ، مطابقاً لذاته ؛ وهذا المطلق صار لذاته لأنه العودة المطلقة ، الوحدة الكلية للكلي والفردي ، فكرة الروح بوصفه سرمدياً ، وإن يكن في الوقت نفسه حياً وحاضراً في العالم ، (موسوعة العلوم الفلسفية ، الفقرة ٥٦٩) .

لقد تعذر علينا أن نعطي أكثر من رسم جاف للغاية لعلم الأديان

هذا ، العلم الذي وضع فيه قيمة أفكاره على حجر المحك بنفاذه إلى أدق التفاصيل العينية للأشكال الدينية التي كانت لا تزال كثرة منها شبه مجهولة ؛ ولا يجوز لنا أن ننتقص انتقاصاً مسرفاً من قيمة هذا العلم ، وما ذلك فقط بحكم المادة التاريخية الغنية التي اعتمد عليها ، وإنما كذلك لما تجشمه من جهد للإمساك بمختلف أشكال الفكر الديني في أصالتها ، بدلاً من أن يتقيد بالمناهج المقارنة المبهمة التي كان معمولاً بها يومئذ ؛ ولم يكن من غير المجدي بليلة طمأنينة أولئك الذين كانوا يعتبرون وجود استمرارية يهودية - مسيحية وسط الجهالات الوثنية عقيدة لا تقبل نقاشاً ؛ ولسوف تُطرح مسألة أصول المسيحية على بساط البحث ابتداءً من ذلك اليوم في مناخ جديد .

ونستطيع أن نثمن مثل هذا التثمين تاريخ الفلسفة الذي يؤلف لب النظرية الهيجلية في الفلسفة . وقد كنا نوهنا بميزة ذلك التاريخ في مدخل كتابنا هذا^(٢٣) ، وما سبق لنا قوله يبين لنا بما فيه الكفاية أن مثاليته المطلقة إن هي إلا المسيحية ، وأنها تحتويها بعد نقلها من صعيد التصور إلى صعيد الفكر ؛ هناك إذن فلسفة حقة مثمنا هناك دين حق ، وبما أن الدين الحق يحتوي في ذاته جميع أشكال الدين السابقة منتقاةً ، فإن الفلسفة الحقة ما أمكن لها هي أيضاً أن تخرج إلى حيز الوجود إلا عبر متواليات من معارضات وانتقادات يمكن لسلسلة المذاهب التاريخية أن تقدم لنا صورة عن سلسلتها الجدلية .

على هذا النحو أنجز هيغل برباطة جأش ترجمة الواقع كله إلى لغة نظرية ؛ فالروح يشعر في كل مكان أنه « في بيته » ؛ ولا شيء يعصى على هذه الروحية الظاهرة . لكن إرج الروح في المذهب الهيجلي يتجسم في الثقافة الانسانية ؛ وحتى الدين يرى إليه باعتباره واقعة ثقافية ؛ فهو معرفة الله لذاته ، والله لا يعرف ذاته إلا بهذه الثقافة

(٢٣) انظر المجلد الأول، ص ٢٥ (الطبعة العربية: الفلسفة اليونانية، ص ٣٤، ص ٤٠٠).

وفيها . وأجلى نتيجة لفلسفة هيجل هي ختم جميع واقعات الطبيعة والتاريخ بالخاتم الإلهي : فالمدينة الأرضية تتحول إلى مدينة لله . ولئن عرف العصر القديم وعصر النهضة حلولية ذات نزوع طبيعي ، فإن الحلولية عند هيجل هي حلولية ثقافية ترتبط في آن معاً بالتصوف الألماني الذي كان يرى في الانسانية جزءاً من الحياة الإلهية بالذات ، وبالوضع الفكري لعصر بحث بوجه خاص ، في العلوم المعنوية الوليدة ، عن تعريف عيني وتام للإنسان : انزعوا التصوف ، تلفوا لدى هيجل عبادة كونت للإنسانية . وهذا التوجه العصري للفكر هو ما لم يستطع أن يفهمه سائر الفلاسفة الألمان من مستلهمي التصوف ، وهو ما يفرد لهيجل بينهم مكانة منقطعة النظير .

ثبت المراجع

- G. W. F. HEGEL, *Werke*, 19 vol., 1832 - 87; *Sämmtliche Werke, Jubileum Ausgabe*, 20 vol., Stuttgart, 1927...; *Sämmtliche Werke*, éd. G. Lasson, Leipzig, 1923 - 38, nouvelle éd. critique de J. HOFFMEISTER, 30 vol., Hamburg; *Hegels Archiv.*, Berlin, 1912...; *Hegel - Studien*, Bonn, 1961...; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPOLITE, 1939 - 1941; *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, trad. J. HYPOLITE, 1967; *Science de la logique*, trad. S. JANKÉLÉVITCH, 1949; *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. GIBELIN, 1952; *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. KAN, 1940; *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. J. MARTIN, introd. J. HYPOLITE, 1948; *Esthétique*, trad. J. GIBELIN et S. JANKÉLÉVITCH, 4 vol., 1944; nouvelle éd., 8 vol., 1964; *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. H. NIEL, 1947; *La raison dans l'histoire*, trad. K. PAPAIOANNOU, 1965; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. GIBELIN, 1946; *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. J. GIBELIN, 1954, nouvelle éd. 1959; *Correspondance*, trad. J. CARRÈRE, 1962...; *Propédeutique philosophique*, trad. M. de GANDILLAC, 1963.
- G. LUKACS, *Der junge Hegel*, Zurich, s. d.
- A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947.
- J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., 1956; *Logique et existence*, 1953; *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955; *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948.
- J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2^e éd., 1951.
- E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, 1950.

الفصل العاشر

تفكك الهيجلية

(١)

الهيجلية اليسارية

يجد فريدريش إنغلز أن بين منهج هيغل ومذهبه تضاداً كان لا بد أن يتأدى ، بعد النجاح الباهر الذي لاقاه فكره بين ١٨٣٠ و ١٨٤٠ ، إلى تفككه وتحله ، وإلى الانشقاق بين أنصاره : المذهب ، أي جملة الحقائق المطلقة والثابتة وغير القابلة للتبدل التي داخله الاعتقاد أنه بالغ إليها في الفن والسياسة والدين والفلسفة : الدولة البيروقراطية البروسية ، الفن الرومانسي ، المسيحية ، المثالية ؛ والمنهج ، أي الاعتقاد الراسخ بأن الفلسفة ليست مجموعة من المبادئ الوثوقية الثابتة المتحجرة ، بل هي السيرورة التي تحول دون كل حقيقة ودون تصورهما لذاتها على أنها مطلقة ، ودون كل مرحلة اجتماعية ودون أن تكون نهائية . المذهب محافظ ، والمنهج ثوري . ومن هنا كان الانقسام إلى يمين وإلى يسار هيغلي : « إن أولئك الذين كانوا يتمسكون بوجه خاص بمذهب هيغل كان يمكن أن يساورهم الاعتقاد بأنه إذن لهم أن يبقوا محافظين إن في مضمار الدين وإن في مضمار الفلسفة ؛ أما أولئك الذين كانوا يرون أن جوهر فلسفة هيغل يكمن في المنهج الجدلي

فكان يسعهم ، على العكس ، أن يميلوا إلى المعارضة الأكثر تطرفاً إن في موضوع الدين وإن في موضوع الفلسفة^(١) . إن هذه النتائج لم يستخلصها هيغل المأخوذ في دوامة ضرورات المذهب ، وإنما الذي تولى ذلك الشباب الهيجلي ، تلك الجماعة التي ألّفت المعارضة الليبرالية في بروسيا بدءاً من عام ١٨٤٠ ، في ظل العهد الرجعي لفريدريش - فلهم الرابع . كتب واحد منهم في عام ١٨٤١ يقول^(٢) : « لقد استخلصوا منه النتائج الصادقة التي ما كان هيغل نفسه يجروء على بسطها . فالوعي الانساني هو الذي يولّد كل ما يُدرج في عداد الحقائق ، وعلى حين أن الحقائق تتطور ، تتحارب ، تتوحد ، يبقى الوعي هو وحده المبدأ الصادق . إن الحقائق كافة لا تعدو أن تكون صوراً من الروح المطلق ؛ فليس فيها شيء نهائي ؛ والروح يولّد دوماً حقائق جديدة ؛ والصيرورة هي المبدأ الأوحد لكل فلسفة . وهكذا ، فإن ما من شيء بدائم سوى فعل الروح نفسه الذي سيترجم عن نفسه في صور جديدة باستمرار » ؛ وهذه نتيجة لازمة ، إلا أن يسلم المرء ، كما يقول نيتشه ، بأن « نقطة الأوج والنهائية للسيرورة الكلية تتطابق ، بالنسبة إلى هيغل ، مع وجوده هو ذاته في برلين » .

لقد طُبّق المبدأ ، أول ما طُبّق ، على الدين ، إذ كان النقاش في شؤون الدين يومئذ أقل خطورة من النقاش في شؤون السياسة ؛ وقد اتفق رأي الجماعة على أن الدين المسيحي هو من نتاج الوعي الانساني ؛ وتلك هي السمة المشتركة بين مؤلفات كل من دافيد

(١) لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية L. FEUERBACH ET LA FIN DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE ، ترجمة م . أوليفيه ، باريس ١٩٣٠ ، ص ٤٢ .

(٢) موزس هس : الأزمة الراهنة للفلسفة الألمانية GEGENWÄRTIGE KRISIS DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE ، أورده وترجمه غروتوينز : « أصول الاشتراكية

في ألمانيا » ، في المجلة الفلسفية REVUE PHILOSOPHIQUE ، ١٩٢٣ ، ص ٣٨٢ .

شترأوس (حياة يسوع ، ١٨٣٥) ، وبرونو باور (نقد تاريخ إنجيل يوحنا والأنجيل الأربعة المتوافقة ، ١٨٤٠ - ١٨٤٢) ، ول . فيورباخ (ماهية المسيحية ، ١٨٤١) ؛ ولكن لم يكن ذلك ، رغم صلة القربى بين الكثير من الصيغ ، بمثابة عودة إلى القرن الثامن عشر ؛ فالأصل الانساني لم يعد هنا طريقة من طرائق إنكار الدين ، بل وسيلة لإعطاء الانسان وعياً بغناه الداخلي الخاص ؛ يقول فيورباخ : « إن التبحر والفلسفة لا يعدوان في نظري أن يكونا وسيلتين لنش الكنوز الخبيثة في قلب الإنسان »^(٣) . وهذه السمة هي التي تربط الهيجليين اليساريين رباطاً وثيقاً بهيغل ، على الرغم من موقفهم النقدي منه في غالب من الأحيان .

إن إيقاع فكر فيورباخ في ماهية المسيحية هيغلي تماماً ؛ وقوامه بيان كيف أن ما هو خارجي عنا في الظاهر هو في الواقع داخلي ، وكيف أن الله الذي يسقطه اللاهوتيون خارج الإنسان هو في الواقع الانسان نفسه : ارتداد نحو الذات ، تطابق وعي الله وعي الذات : ليس ذلك هو الروح الهيغلي ؟ إن الدين ينبع من سمة تميز عميق التمييز الشعور الانساني من الشعور الحيواني : فشعور الانسان مزدوج ، إذ هو يستشعر ذاته فرداً ويتعرف ذاته نوعاً ؛ إنه يتعرف ذاته بما هو كذلك في الفكر الذي هو لغة داخلية ، يخاطب فيها الانسان ذاته ، فيكون في آن معاً أنا وأنت ؛ إنه يعرف إذن لاتناهي نوعه ، لاتناهي وجوده الحق بالتضاد مع محدودية فردة . وليس الله سوى مجموع الصفات اللامتناهية ، من حكمة وحب وإرادة ، التي تعود إلى النوع البشري . وعبثاً نبحث في الدين عن شيء لا يكون مرجعه إلى الإنسان : فما من صفة في الله ليست هي نوعياً انسانية ؛ بل أكثر من ذلك : ما من هدف

(٢) ماهية المسيحية L'ESSENCE DU CHRISTIANISME ، الترجمة الفرنسية ،

١٨٦٤ ، ص ١٩ .

أخرفي الدين سوى الإنسان نفسه ؛ ذلك ان الإنسان لا يفكر من خلال الدين إلا بخلاص ذاته : « إنه يجعل من نفسه هو الهدف ، هو موضوع أفكار الله . وسر التجسد هو سر حب الله للإنسان ؛ لكن ليس سر الله سوى سر حب الإنسان لذاته »^(٤) . ولقد كان الوهم اللاهوتي ضرورياً على كل حال : فالداخلية هي دوماً مسك الختام : « إن قوام التقدم التاريخي للأديان هو أن ما كانت الأولى منها تتأمله وتعبده على أنه إلهي تراه الأخيرة منها ذاتياً أو إنسانياً » (ص ٣٧) . ومذهب فيورباخ هو في نظره استبعاد نهائي لكل عبادة أوثان . فمذهب كهذا يستبعد ، تماماً كما لدى كونت ، تلك العلاقة المباشرة بين الله والطبيعة ، التي كانت في القرن الثامن عشر أساساً لتأليه طبيعي ينزع نحو الإلحاد ؛ يقول فيورباخ بصدد هذه النقطة : « حتى نجد إلهاً في الطبيعة ، لا بد أولاً أن نضعه فيها . وليست أدلة وجود الله بالظواهر الطبيعية سوى أدلة الجهل والصلف اللذين يجعل بهما الإنسان من حدود ذكائه حدود الطبيعة الإنسانية » (ص ٣٢٨) . على هذا النحو يكون قد سُدَّ كل مخرج أو باب للتخلص : فالله لا وجود له إلا بالإضافة إلى الإنسان وفي الإنسان .

يعتقد فيورباخ أنه بذلك لا يهدم المسيحية ، بل يتممها ؛ فمذهبه هو ، في تخمينه ، ترجمة لغة مرموزة إلى لغة واضحة ، « ترجمة أمينة للدين المسيحي ، للغة الخيال الشرقية العامرة بالصورة إلى لغة عصرية جيدة ومفهومة بالعقل ، مجرد ترجمة حرفية ... ، حل للغز المسيحية » (ص ٧) . وهذا معناه ، ما دامت الترجمة تحافظ على روح أنموذجها ، أن فيورباخ عاقد العزم على المحافظة على كل روح المسيحية : وذلك هو التباس موقف يقارب التباس موقف رينان عندما شاء أن يستبقي كل روحية الحياة المسيحية بدون إثباتاتها العقائدية . إن هذا الإلحاد

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ .

الديني هو عدل ذلك الضرب من الحسية المثالية الذي يعزو فيه فيورباخ إلى الإحساس القدرة على الاتحاد المباشر بداخلة الموجودات : « إننا لا نرى فقط سطوح المرايا والأطراف الملونة ، بل نعاين أيضاً نظر الانسان . وعلى هذا النحو فإنه لا الخارج وحده ، بل كذلك الداخل ؛ لا الجسد وحده ، بل كذلك الروح ؛ لا الشيء وحده ، بل كذلك الأنا هي موضوع الحس »^(٥) . والحس ، مفهوماً على هذا النحو ، يتيح للإنسان أن يقلت من العزلة والانحداد اللذين حبسته فيهما المثالية ؛ والحال أنه مع التشارك يبدأ اللاتناهي والحرية الانسانيان ، اللذان لا يعدو الدين أن يكون إثباتهما .

بالمقابل ، كان د . شتروس وب . باور مؤرخين بالأولى ؛ فهما يطبقان على الأناجيل النقد النصي الذي كان انصب في القرون الماضية على التوراة بصفة خاصة ؛ بيد أن روحهما يبقى مع ذلك هيغلياً ؛ فهما يريان في الانجيل اختلاقاً أسطورياً من قبل الجماعة المسيحية الأولى ؛ ويكتشف شتروس ، بوجه خاص ، في أقوال يسوع تناقضات يردها إلى نزاع بين المسيحيين المتعلقين باليهودية وبين البولسية التي افترقت عن الاعراف اليهودية ؛ ويرى في الأناجيل تاريخ الجماعات المسيحية الأولى بالذات ، وقد انعكس في أسطورة يسوع . إذن فالهيجليون يولون المسيحية اهتمامهم باعتبارها مرحلة من تطور الروح ؛ وهذا يصدق أيضاً على ف . ك . باور الهيجلي القويم العقيدة ، الذي يسعى في المقام الأول ، في كتابه الوجيز في تاريخ العقائد (١٨٤٧) ، الى إعادة رسم التطور العضوي والمتصل لتاريخ العقائد ، كاشفاً في المسيحية عن « شكل جديد وخاص من الوعي الديني الذي يلقي تقابل اليهودية والثنية بردهما الى الوحدة » .

(٥) مبادئ فلسفة المستقبل GRUNDSÄTZE DER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT ، الفقرة ٤٠ - ٤٢ ، نقلًا عن أ . لانغه : تاريخ العايدة HISTOIRE DU

MATÉRIALISME ، ترجمة بومرل ، ١٩١١ ، ص ٢٠ ، ص ٩٢ .

غير أن الهيفليين الشبان يطبقون مذهبهم النسبي على السياسة أيضاً . فهم يرون أولاً في الدولة ، وعلى وجه الخصوص الدولة البروسية، المنعقة أكثر من غيرها من كل تقليد قومي، سَنَد الروح الجديد؛ وقد وُجد هيفلي، هو ف. كوين، ليكتب كتاباً ينبض بالإعجاب عن فريدريش الأكبر^(٦) . والخيبة التي سببها عهد فريدريش - فلهم الرابع ذلك « الرومانسي المعتلي العرش » الذي أعلن « أنه لا يطبق أبداً أن تندس بين الله وبين شخصه ورقة مكتوبة »^(٧) ، والذي نفى جميع أنصار المذهب الحرّي واضطهدهم ، هذه الخيبة أبعدت عن الدولة الهيفليين وحملتهم على الانتساب الى الجمعيات الثورية من قبيل رابطة العادلين التي كانت تستلهم يومئذ روح لامنيه والاشتراكيين الفرنسيين . وقد اذاع لورنتز فون شتاين أفكارهم في كتابه : **الاشتراكية والشيوعية في فرنسا المعاصرة SOCIALISME ET COMMUNISME DE LA FRANCE CONTEMPORAINE** (١٨٤٢) ؛ وكان موزس هس ، وهو يهودي من بون ، قد قال منذ عام ١٨٤١ في كتابه **الحكومة الثلاثية الأوروبية** ، إن المستقبل لهُو في اتحاد صميم بين الفلسفة الالمانية والاشتراكية الفرنسية ؛ وذلك كان أيضاً رأي كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) . وبصفة عامة رأي كثرة من الهيفليين الشباب الذين أضلهم عن وجهتهم إخفاق الدولة البروسية ، فما عادوا يرون (نظير ب . باور) في النسبية الهيفلية سوى محض نقد سلبي ، ويمموا بوجوههم شطر الشيوعية ليكتشفوا فيها الفكرة البناءة والايجابية التي كانوا يفتقدونها .

بيد أن ذلك الاتحاد لم يطل به الأمد ، فآل منذ عام ١٨٤٥ الى

(٦) هو فريدريش الثاني (١٧١٢ - ١٧٨٦) ، ملك بروسيا بين ١٧٤٠ و ١٧٨٦ ، الذي أنشأ جيشاً حديثاً ، وكان محباً للادب والفلسفة ، ومثالاً للمستبد المستنير . وله تدين بروسيا بعظمتها . «م» .

(٧) إشارة إلى الدستور الذي رفض فريدريش - فلهم الرابع إصداره . «م» .

انفصام ، سواء أمن الجانب الهيجلي أم من الجانب الشيوعي . وقد بدا على بعض الهيجليين المبرزين ، ومنهم أرنولد روغان والأخوان باور وبوهل وادوارد ماير ، شيء من الذعر ، إذ كانت جراتهم على صعيد النظر لا ينافرها سوى الوجل على صعيد العمل ، كما انتقدهم على ذلك مورنس هس . ويفيدنا ف . إنغلز من جهته ، وكان ارتباطه . ماركس برابطة صداقة منذ عام ١٨٤١ ، أنه شرع وإياه في عام ١٨٤٥ بوضع مؤلف يرمي ، على حد قوله ، إلى « بيان التضاد بين تصورنا (الشيوعي) والتصور الايديولوجي الالمانى ، وفي الواقع الى تصفية حساب تصورنا الفلسفى القديم » : وذلك هو موضوع مؤلفيهما المشتركين : الاسرة المقدسة او نقد النقد ضدأ على برونو باور وشركائه و الايديولوجيا الالمانية . وقد كتب ماركس يقول : « ما زاد الفلاسفة حتى الآن على أن قسروا العالم بطرق متباينة . والمطلوب الآن تغييره » . وليس من نقد أحد من هذا النقد وأصح منه لمذاهب هيغل وفيورباخ : فهي لا تعدو أن تكون ، كما رأينا ، ويحرف معنى الكلمة ، ترجمات تدع بلا مساس واقعاً هو محض موضوع للنظر . ومن ذلك أن فيورباخ لا يزيد على أن يبين أن كل ما في الأمر هو أنه حدث ازدواج بين الموضوع الديني ، الله والانسان ، ومن ثم فإن مذهبه يقوم على حذف ذلك الازدواج برد الله الى الانسان . « إنه لا يفتن إلى أنه بعد أن أنجز هذا العمل فإن جوهر الشيء ما زال بحاجة إلى أن يفعل ... فلا بد من فهم ذلك التضاد (بين الواقع الالهى الظاهر وبين أساسه الزمنى) حتى تتاح إمكانية حذفه . فمتى ما فهمنا ، مثلاً ، أن الاسرة السماوية هي انعكاس الاسرة الأرضية ، كان من الواجب إخضاع هذه الأخيرة تحديداً للنقد النظري وتغييرها على وجه السرعة » . وهنا تتضح لنا على أجلى نحو كيفية اشتغال الجدل الهيجلي . فلقد كان هيغل أوضح أنه لا وجود لأي SEINSOLLEN ، لأي مثال مستقل بقادر على أن يقود الفعل ويوجهه :

ويتمم ماركس الفكرة فيقول إنه لا وجود لأي مثال بقادر على أن يمنع الفعل ، الذي ينعق والحال هذه من كل عبودية للفكرة : « إن جميع الأسرار التي تضئع النظرية في متاهة الشكية تجد حلها العقلاني في الفاعلية العملية الانسانية وفي تفهم هذه الفاعلية » .

غير أن هذه الانتقادات تستهدف موقف الهيغليين التأملي أكثر مما تستهدف جوهر فلسفتهم : فماركس يقبل من هذه الفلسفة نفيها لمثال متميز عن الواقع ، وهذا ما سيكرس بعد عام ١٨٤٨ افتراق المادية الاشتراكية والاشتراكية الايديولوجية الفرنسية ، ولكنه لا يوجه كلمة انتقاد واحدة الى الفكرة المركزية في الجدل الهيغلي ، فكرة التضاد (والنفسية) كشرط لتفتح الواقع ، وهي على كل حال ، وكما رأينا ، فكرة ثابتة في الفكر الالمانى . وبالفعل ، انما حول هذه الفكرة ينظم ماركس . وهو مفكر أقرب إلى الصرامة العلمية منه إلى الأصالة^(٨) ، العناصر التي يقبسها من كل صوب من معين علماء الاقتصاد أو علماء الاجتماع الانكليز والفرنسيين على حد سواء . وبدون أن ندخل في تفاصيل قد تجاوز بنا نطاق هذا المؤلف ، فلنستذكر كيف ردّ ماركس إلى تضاد واحد وحيد ، هو التضاد بين الطبقة الرأسمالية أو المالكة وبين البروليتاريا أو طبقة العمال ، كل محرك التاريخ ، وكيف تصور هذا التضاد مستقلاً أتم الاستقلال عن الإرادات الفردية وعن الوعي ، وكيف جعله رهين شروط الانتاج ، وكيف افترض أن الوعي لا يستطيع ولا يجوز أن يتدخل إلا ليسرّع ذلك التضاد عن طريق معرفته ، وكيف أكد أن دور الحزب الاشتراكي أن يكون وعي البروليتاريا الطبقي وأن يحوله الى حزب سياسي قادر على الوصول إلى الدكتاتورية وعلى إعداد العدة لنزع ملكية الطبقة الرأسمالية ؛ ولا يعسر

(٨) انظر غاستون ريشار : المسألة الاجتماعية والحركة الفلسفية في القرن التاسع عشر
LA QUESTION SOCIALE ET LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE
AU XIX SIÈCLE ، باريس ، منشورات كولان ، ١٩١٤ ، ص ٢٠١ .

علينا أن نتعرف في هذا الفكر الأثر العميق للفكر الهيجلي . ولئن سلّم
ماركس بمثل هذه السهولة بمثل تلك القضية الغريبة القائلة إن جميع
العلاقات الأخلاقية والسياسية والقانونية والفكرية بين البشر تتعين في
مجتمع ما بنظام الانتاج ، فلاّنه وجد لهيجليته حليفاً في الاقتصاد
السياسي الذي كان يصوّر العلاقات التي يعقدها الناس فيما بينهم في
الانتاج الاجتماعي « مستقلة عن الإرادة ، ضرورية ، متعيّنة » . وما
الاشتراكية إلا انتقال المجتمع من الوجود في ذاته الى معرفة الذات ،
نظير الفلسفة الهيجلية تماماً .

أما إلى أي حد أضحت الهيجلية يومئذ مناخاً فكرياً ، فهذا ما
نتبينه من خلال كتاب ماكس شتيرنر : **الأوحد وملكيته** (١٨٤٥) .
والاسم الحقيقي لمؤلف هذا الكتاب هو يوهان كسبار شमित ، وقد ولد
في بايروت سنة ١٨٠٦ ، وكان يتردد ، ابتداء من عام ١٨٤٢ ، مع كثير
من الهيجليين الشباب ، على جماعة **المنعتهقين** (FREIEN) في
برلين **والمنعتهقون** هو على وجه التعيين عنوان باب مهم من الكتاب
(ص ١١٧ - ١٨٢) يدرس فيه وينقد المذهب الحزبي السياسي
والاجتماعي والانساني . وناهيك عن ذلك ، ينقسم الكتاب في جملته الى
قسمين متقابلين : **الانسان وأنا** ؛ والقسم الأول ، الذي يضم في
جملة أبوابه الفصل عن **المنعتهقين** ، يستهدف في أغلب التقدير ،
انتروبولوجيا فيورباخ ؛ وواضح هنا للعيان كم يرتبط الكتاب ، الذي
انتقده ماركس على كل حال منذ يوم صدوره ، بمناقشات تلك الايام .

إنه يهاجم بلا شفقة الهيجليين الشباب من أهل زمانه ؛ ولكنه
يبقى مع ذلك هو نفسه إنجازاً للهيجلية . وهذا ما يتضح بوجه خاص من
خلال موقفه من ب . باور : فالمذهب النقدي لرئيس تحرير مجلة الأدب
(LITTERATUR ZEITUNG) كان قوامه المضي بالجدل الهيجلي
إلى غايته القصوى ؛ فإذا كان يعتبر أن « مسار الفكر » هو الواقع
الأوحد ، كان يرمي إلى التوكيد على أن كل إثبات ، أياً ما كان ، في

ولكن عن طريق مغاير ، إلى العدمية ، يضيف قائلاً : « ربما كان مفيداً . للروس أن يعلموا أن باور يرى فيهم الأدوات المقدر لها أن ترد إلى العدم كل ما هو موجود . وقد عرض هذه الفكرة في كتابه : روسيا والرابطة 'الجرمانية' RUSSLAND UND DAS GERMANENTHUM » ؛ وما من شيء أكثر هيغلية من الثقة التي يمحضها للقيصرية ، وعلى الأخص لالكسندر الثاني ، من أجل القيام بالثورة التي يفترض بها أن تحرر المشاعة الفلاحية .

أضف إلى ذلك أن هذه الهيغلية جاءت ، في روسيا كما في ألمانيا ، لتحل محل تلك الرومانسية الشلينية التي سادت بلا منازع بين ١٨٢٠ و ١٨٣٠ ، والتي تأدت فيها إلى نزعة قومية ذات طابع صوفي ؛ كتب كيريبفسكي عام ١٨٣٠ يقول : « لا يمكن للفلسفة الألمانية أن تؤثّر لدينا جذوراً عميقة فعلاً . ففلسفتنا نحن يجب أن تتبثق من تطور حياتنا نحن ، وأن تجيب عن الأسئلة الخاصة بنا ، وأن تستجيب للاهتمامات السائدة في وجودنا الخاص ... والاهتمام بالفلسفة الألمانية ، الذي بدأ يذربقرنه بين ظهرائنا ، هو بمثابة خطوة مهمة نحو هذا الهدف »^(١٤) . جملة القول أن الانتقال من تأثير شلينغ إلى تأثير هيغل هو ، كما في ألمانيا ، انتقال من النزعة القومية إلى الروح الثوري ، على أن يكون مفهوماً لدينا أن هذا الروح الثوري مبين لروح حقوق الإنسان وبحث عن سند وكيان واقعي له في ماثور قومي .

(١٤) نقلاً عن آل. كويره: الفلسفة والمشكلة القومية في روسيا في مطلع القرن التاسع

عشر LA PHILOSOPHIE ET LE PROBLÈME NATIONAL EN RUSSIE

، باريس ١٩٢٩ ، ص ١٦٨ .

(٢)

الهيجلية القويمة

لقد ثبتت الأفكار الهيجلية القويمة مواقعها وأصابها حظاً من الانتشار من خلال عدة نشرات دورية : حوليات النقد العلمي JAHRBÜCHER FÜR WISSENSCHAFTLICHE KRITIK HALLIS- (١٨٢٧ - ١٨٤٧) ، حوليات هال للعلم والفن الألمانيين - CHEN JAHRBÜCHER FÜR DEUTSCHE WISSENSCHAFT UND KUNST التي أصدرها أ. روغه (ابتداء من ١٨٣٨) ، حوليات الألمانية DEUTSCHE JAHRBÜCHER (١٨٤١ - ١٨٤٣) ، حوليات الزمن الحاضر JAHRBÜCHER DER GEGENWART الصادرة في توبنغن (١٨٤٣ - ١٨٤٨) ، حوليات الفلسفة النظرية JAHRBÜCHER FÜR SPEKULATIVE PHILOSOPHIE التي كان يتولى تحريرها نوك (١٨٤٦ - ١٨٤٨) . وقام ج. ك. ف. روزنكرانتز (١٨٠٥ - ١٨٧٩) بنشر مؤلفات هيجل وشرحها والمنافحة عنها^(١٥) . وفي عداد الهيجليين تلقى في تلك الحقبة عدداً من اللاهوتيين البروتستانتيين ، ممن بذلوا قصاراهم للجمع بين المسيحية والنظر الهيجلي : فبيدرمان ، مثلاً (اللاهوت الحر او الفلسفة والمسيحية في صراعهما ووفقهما DIE FREIE THEOLOGIE ODER PHILOSOPHIE UND CHRISTENTUM IM STREIT UND FRIEDEN ، اصول العقيدة المسيحية CHRISTLICHE DOGMATIK ، ١٨٦٩) ، يذيب في الفلسفة كل ما هو ، في الدين ، معرفة وتصور .

(١٥) انظر: الدفاع عن هيجل ضد أ. على حليم APOLOGIE HEGELS GEGEN
١٨٥٨ . HAYM .

لقد أنتجت المدرسة الهيجلية ، على منوال الانتقائية الفرنسية ،
 عدداً كبيراً للغاية من المباحث حول تاريخ الفلسفة ؛ فقد كان ك.
 برانتل ، مؤرخ المنطق (تاريخ المنطق) ، LOGIK ، أربعة مجلدات ، ١٨٥٨ - ١٨٧٠) ، هيجلياً في أول الأمر ؛
 وكذلك كان شأن كل من ج. إ. إردمان (١٨٠٥ - ١٨٩٢) ، وك.
 فيشر ، مؤرخ الفلسفة الحديثة (تاريخ الفلسفة الحديثة - GES-
 CHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE ، ١٨٥٤ -
 ١٨٧٧) ، وحتى ادوارد زيلر ، مؤرخ الفلسفة اليونانية ، في مبتدئه ؛
 ولكن كما كان الحال في فرنسا أيضاً ، نزع هؤلاء المؤرخون نحو
 الفيلولوجيا الخالصة .

لقد استخدم عالم الجمال ف. ت. فيشر (الاستطيقا أو علم
 الجمال AESTHETIK ODER WISSENSCHAFT DER
 SCHÖNEN ، ثلاثة أجزاء في خمسة مجلدات ، ١٨٤٦ - ١٨٥٧)
 منهج هيجل الجدلي في تفسيره للفنون ؛ فقد أعاد مثلاً بناء مختلف
 « آناء » لوحة الرسام ، من رسم وتدرج ضوئي ومنظور ولون (الفقرات
 ٦٦٤ - ٦٧٠) ، بوصفها سلسلة جدلية يتولد منها رويداً رويداً الظاهر
 التام والشامل للشكل المنظور ؛ بيد أن ذلك لم يمنعه من أن يفسح
 للملاحظة والاستقراء مكانة واسعة .

ثبت المراجع

- I. - K. LÖWTH, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962.
H. ARVON, *Feuerbach*, 1964.
K. BLOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, Göttingen, 1961
H. ARVON, *Aux sources de l'existentialisme*, Max Stirner, 1954.

الفصل الحادي عشر على هامش الفلسفة بعد الكانطية من غوته إلى شوبنهاور

لا تستوعب ميتافيزيقا الفلاسفة بعد الكانطيين كل الفكر الالمانى من ١٨٠٠ إلى ١٨٥٠ . فحكمة غوته مبانة جداً لهذه الفلسفة ، كما أن شوبنهاور خصمها اللدود .

(١) غوته

لقد وُجد مع ذلك مؤخراً^(١) من عقد صلة قرى فكرية وثيقة بين غوته والفلاسفة بعد الكانطيين وبخاصة منهم هيغل ؛ فكل منهما يرتبط ، فيما وراء كانط ، بهردر . كلاهما تجاوز رومانسية شبابهما ؛ وكلاهما وقف موقف العداء من صوفية تيبك ونوفاليس الطبيعية أو المسيحية ؛ وكلاهما ما رأى في الفن التعبير الاسمى عن الروح المطلق ، بل طلب هذا التعبير في فاعلية متناهية ومتعينة (فاعلية فاوست ، مثلاً ، في كتاب فاوست الثانى) اكثر مما في تأمل مبهم . والفن الاسمى في نظرهما ليس الموسيقى ، بل الشعر ؛ والشكل الاسمى للشعر يتمثل

(١) ر. برتوليه : غوته وهيغل ، في مجلة الميتافيزيقا ، REVUE DE
MÉTAPHYSIQUE ، ١٩٣١ ، ص ٣٦٦ - ٤١٢ .

بالمأساة اليونانية ، التي كانت بمثابة تركيب بين الغنائية والملحمة . وقد أخذتهما ، كليهما أيضاً ، الرية إزاء الحركتين الكبيرين في القرن الثامن عشر ، الطبيعيات الرياضية والأفكار الثورية . وما يطلبه غوته من التجربة ليس تأكيداً لقانون ، صنيع النيوتنيين المحدثين ، بل الكشف عن اتصالية الطبيعة ؛ وهو يتكلم بازدياد عن ذلك المنهج « الذي نزع بموجبه أننا نقيم البرهان على دعوى نضعها بوساطة تجارب منعزلة نقوم لنا بنوع ما مقام الحجج » ؛ والمستهدف هنا هو منهج البرهان على قانون الجاذبية ؛ بل هو يبحث على العكس عما يسميه « ملاحظة من طبيعة أسمى » ، أي ملاحظة تشمل ، في عداد الحالات الجزئية ، عدداً غفيراً من ملاحظات ترتب ترتيباً متسلسلاً بحيث تشف لنا عن منظومة الفروق الدقيقة العائدة الى ماهية واحدة : وذلك هو مبدأ التجارب التي باشرها تطبيقاً لنظريته المشهورة في الألوان .

لكن على الرغم من صلة القربى تلك ، فإن غوته سيبقى على الدوام بمنأى عن الفلاسفة . كتب في عام ١٨٢٠ يقول : « أما فيما يخص الفلسفة بحصر المعنى ، فلم أكن أملك لها أداة ... وكان نقد العقل الخالص قد صدر منذ زمن بعيد ، ولكنه بقي خارج حدود أفقي العقلي » ؛ ولم تكن كبرى المشكلات الفلسفية ، مشكلة موضوعية المعرفة ، مشكلة كبرى فعلاً في نظره ؛ يقول : « ذلك أن الفكر لا ينفصل عندي عن الموضوعات ؛ فعناصر الموضوعات ، الحدوس ، تنفذ الى الفكر وينفذ هو إليها على نحو صميمي للغاية ، بحيث يكون حدسي فكراً وفكري حدساً » . آية ذلك أن غوته لا يبحث عن فلسفة ، بل ، كما ردد القول تكراراً ، عن حكمة ، « حكمة تجريبية » ، كما يقول السيد برتوليه (مجلة الميثافيزيقا ، ١٩٢٨ ، ص ١٢) ، تدع الانسان في بادئ الأمر لغرائزه ، وتترك نوازعه تتفتح في جميع الاتجاهات الممكنة ، إلى أن يأتي النظر العقلي ليفرض ويبرر فاعلية محددة ومحدودة . ولا يسعنا هنا أن نطمح إلى تقديم فكرة ، ولو موهنة ، عن

بنية تلك الحكمة وعما كان لها من تأثير باهر .

(٢)

كراوسه

كان ك . ك . ف كراوسه (١٧٨١ - ١٨٣٢) من المترددين ، في إيبينا ، على دروس فيخته وشلينغ ؛ ولكنه لبث ، في حياته كما في أفكاره ، على تضاد مثير للعجب مع معلميه هذين : فهو لم يفلح في الاستقرار في إيبينا ، ولا في برلين ، ولا في درسدن ؛ وقد تورط ، في أثناء تدريسه في غوتنغن ، في مؤامرة ثورية ، فاضطر إلى ترك الجامعة ؛ وفي عام ١٨٣١ سعى إلى الدخول إلى جامعة ميونيخ ، فاصطدم بمعارضة لا تلين من جانب شلينغ ؛ وقد وضع عدداً جماً من المؤلفات ، لم يأخذ أكثرها طريقه إلى النشر إلا غب وفاته ؛ وأهمها إطلافاً تكملة حول الحقائق الأساسية للعلم - VOLESUNGEN ÜBER DIE GRUNDWARHEITEN DER WISSENSCHAFT (١٨٢٩ ، الطبعة الثالثة ١٩١١) (٢) .

كانت عواطف كراوسه الجياشة تضعه على طرفي نقيض من هيغل ، وحتى من شلينغ ؛ وكان يتوفر على ما لا يتوفر عليه هذان الفيلسوفان من حس مرهف بأهمية الشخص والمصير الفردي وبقيمتهما ؛ ولسنا نلقى لديه أثراً من تلك « الكليات العينية » - من قبيل الدولة - التي تقمع وتلاشي كل مصير فردي بما هو كذلك .

إن الصورة التي تنبث في مذهبه بتمامه هي صورة العالم من حيث هو مجتمع من موجودات VEREINWESEN قيد فعل متبادل ،

(٢) انظر ترجمة له بقلم ل . بويز : مذهب الفلسفة - LE SYSTÈME DE LA PHILOSOPHIE SOPHIE لايتزغ ، ١٨٩٢ - ١٨٩٥ .

يضمن لها وحدتها وجود حد أعلى ؛ وهذا الحد هو ، في كل موجود ، وبالإضافة إلى تنوع أحواله الوجدانية، الأنا؛ وهو، بالإضافة إلى مجموع الموجودات ، الله ؛ وتلك صورة لا يعز علينا أن نتبين حالاً تلوينها اللايينتزي . وهذه العلاقة الخاصة بين الوحدة والتنوع هي الأس الذي ينهض عليه مذهب كراوسه في وحدة الوجود الإلهي PANENTHÉISME: فالعالم لا وجود له بما هو كذلك إلا بفضل هذا النزوع اللامتناهي الى الخير ، هذه الفاعلية أو القوة اللامتناهية ، هذه الإرادة المقدسة التي هي الله ذاته ؛ والله لا يحيا إلا في اتحاد مع الموجودات المتناهية ؛ لهذا تحتل الانسانية العاقلة ، التي يتحقق فيها هذا الاتحاد على أمثل نحو ، ذروة الواقع .

إن القسم الأكثر حيوية من كتابات كراوسه هو على وجه التعيين نظريته في المجتمع الانساني ، أجمل زهور حديقته الميتافيزيقية . فكراوسه لم يكن فردي النزعة مثل فيخته ، ولا نصيراً للدولة مثل هيغل ؛ فمرجع الحق في نظره جماعة متعينة ، وهو يعين لذاته جملة الشروط التي تتيح إمكانية البلوغ إلى أهداف هذه الجماعة : فهو إذن ، في عموميته الكبرى ، حق الله ، أو كلية جميع الشروط الخارجية والداخلية لتحقيق الحياة العاقلة ، بقدر ما يمكن لهذه الشروط أن تنتجها الفاعلية الحرة^(٢) ؛ ومن هنا لا يميز كراوسه الحق من الأخلاق ؛ لكنه يضعه بمنأى تام عن العسف الفردي .

يبقى أن نعرف ما قوام تلك الشراكات أو الاتحادات : فالإنسانية بأسرها تتألف ، بنوع ما ، من هرم من الشراكات التي لكل شراكة منها حياتها القانونية القائمة بذاتها ، وإن تكن جميعها مترابطة فيما بينها ؛ وثمة شراكات ذات هدف كلي ، نظير الصداقة والأسرة والبلدية والأمة ؛

(٢) نقلاً عن ج. غورفيتش : فكرة الحق الاجتماعي L'IDÉE DU DROIT SOCIAL ، ١٩٣١ ، ص ٤٥٥ .

وثمة أخرى ذات أهداف محددة ، نظير الكنيسة ، والطوائف الحرفية ، والجمعيات العلمية ؛ ولا تعدو الدولة أن تكون واحدة من تلك الشراكات ذات الهدف المحدود ، وغرضها تحقيق الحق ؛ وما هي ، بحال من الأحوال ، كل الحياة الاجتماعية ، ولا حتى مركزها ؛ بل هي تناظر تلك الشراكة ذات الهدف الكلي التي هي الأمة . والمجتمع برمته يتألف من اتحاد من تلك الشراكات ؛ وليس الاتحاد أعلى تسلسلياً من الشراكات التي يجمع بينها ويترك لكل واحدة منها في الوقت نفسه استقلالها الذاتي تاماً ؛ فهو إذن لها بمثابة روح مشترك ، ليس إلا ؛ وعلى هذا النحو يتعين على الاتحادات ، بدون أن تخلق سلطة عليا ، أن تتحد هي نفسها فيما بينها لتؤلف الاتحاد العام للإنسانية (MENSCHHEITSBUND) .

يسير علينا أن نتبين قرابة الفكر الكراوسي إلى فوضوية برودون الذي لا مرية في وقوعه تحت تأثيره . لكن تلاميذ كراوسه كانوا كُثُراً ؛ فمنذ عام ١٨٣٦ وإلى أيامنا هذه ، وابتداء بتلميذه المباشرين فون ليونهاردي وآهرنز ، ما ونى دفع كتاباته المنشورة بعد وفاته متصلاً ، بدون أن ينفذ رصيدها . وقد أدخل آهرنز إلى بلجيكا فلسفة كراوسه ، فكان تييرغيان (١٨١٩ - ١٩٠١) أبرز ممثلها فيها (نظرية اللامتناهي THÉORIE DE L'INFINI ، بروكسل ١٨٤٦ ؛ وصايا الإنسانية LES COMMANDEMENTS DE L'HUMANITÉ ، ١٨٧٢) ؛ كما نشر ج . دي بويك ، تلميذ تييرغيان ، في عام ١٩١٠ نظرية التعيين على أساس مذهب كراوسه في وحدة الوجود الإلهي THÉORIE DE LA DÉTERMINATION À LA BASE DU .PANENTHÉISME DE KRAUSE

(٣)

شلايرماخر

كان ف . إ . د . شلايرماخر . (١٧٦٨ - ١٨٣٤) واعظاً أكبر منه
فيلسوفاً ؛ وفي أثناء إقامته في برلين ، في ١٧٩٧ ، اتصل بفريدريش
شليغل وبالجماعة الرومانسية ؛ ودرّس اللاهوت في عدة جامعات ، وفي
الختام في جامعة برلين . ومذهبه متضمّن في خطابات حول الدين
REDEN ÜBER DIE RELIGION (١٧٩٩) وفي مسارات
النفس MONOLOGEN (١٨٠٠) .

يرتبط مذهبه الديني هذا ، إلى حد ما ، بمذهب جاكوبي أو بنظرية
كانط في المسلّمات ؛ فهو يأبى أن تسيطر على الحياة الدينية عقائد
مفروضة ؛ وإنما الحياة الدينية نفسها ، كما نعرفها بالشعور الداخلي
المباشر أو بشهادة الآخرين ، هي التي تستتبع كشرط لها وضع
عقيدة ؛ وعلى هذا ، ستتألف منظومة العقائد المسيحية من حد أدنى من
المعتقدات اللازمة للحياة المسيحية . والحال أن قوام الحياة الدينية
شعوران مترابطان : الشعور بارتفاعنا من « وجدان أدنى » إلى
« وجدان أعلى » ، والشعور بأن مثل هذا الارتفاع لا يمكن أن يأتي من
أنفسنا ؛ هذا الامتلاء وهذا النقصان المتضافران يقسراننا على
الاعتقاد بأن ذلك التغير الصميمي ينشأ عن تأثير دائم لشخص بلغ مرة
واحدة ونهائية إلى المستوى الأعلى للوجدان فما عاد يفارقه أبداً وصار
بوسعه بالتالي أن يكون لنا قدوة . وهكذا يتلاقى توقنا والشخص
التاريخي للمسيح وتأثيره المنقول إلى الكنيسة ؛ والمقصود هنا بمزيد
من الدقة مسيح إنجيل يوحنا ؛ « الابن الذي لا يعمل من نفسه شيئاً إلا
ما ينظر الأب يعمل » ، الابن الذي يقول : « من رأيي فقد رأي أبي » ؛
أو « ما هو لي فهو لك ، وما هو لك فهو لي » . وجهة نظر شلايرماخر
الخاصة ، التي تميزه هذه المرة عن جاكوبي ، هي إذن رسوخ الاقتناع

بالتطابق بين مطلبنا الداخلي وبين معطى تاريخي وموضوعي . ولكن هذا ما يترتب عليه ارتهان الحياة الدينية بأسرها بمباحث النقد التاريخي : وهذا موقف محفوف بالمخاطر بالنسبة الى شلايرماخر ، ولا سيما أنه إذ يخضع للنقد ولضرباته التوراة والأنجيل الثلاثة المتوافقة ، لا يستثنى منه سوى إنجيل يوحنا ، رغمًا عن أن شكوكاً كثيرة كانت أحاطت منذ ذلك العصر بأصالته .

إن هذا الوضع للمسألة كان له شأن بعيد في تاريخ الأفكار ؛ فقد كان يجنح إلى إعطاء الدور الأول ، حتى في بنیان الحياة الدينية الداخلية ، للنقد التاريخي ، ويمهد السبيل بالتالي أمام مباحث شتروس ورينان لتأخذ كامل مداها .

وقد ترتبت على ذلك نتيجة أخرى لا تخلو من غرابة ، وهي أن دراسة شلايرماخر لشخص المسيح وتعاليمه متمايزة جداً عن إلهياته ؛ فما هو بحاجة إليه هو شخصية المسيح ؛ وليس يهمه في شيء بالمقابل أن يكون أو ألا يكون الكائن الأعلى الذي نشعر بارتهاننا له بوساطته كائناً شخصياً . ومن ثم فإن شلايرماخر يرى ، على نحو مطابق لمذهب شلينغ وهيجل ، أنه يمتنع فصل الله عن العالم إلا بكيفية مجردة ، وأن الله والعالم ما هما إلا « قيمتان لشيء واحد » ؛ فالله هو بالفعل الوحدة التي تجاوزت الوحدات كافة ، الوحدة التي بلا تعدد ، والعالم هو كلية التعارضات ، التعدد الذي بلا وحدة ؛ والحال أنه من المتعذر الفصل بين هذين الاثنين ؛ فالله بدون العالم يبقى صورة فارغة ، ووحده لا يمكن أن تمتلئ وتغتني إلا بقوى طبيعية وبقوانين خلقية . إن دين شلايرماخر دين بلا إله شخصي ؛ فالشعور الداخلي ، الذي هو له بمثابة الأساس ، لا يقتضي شيئاً من ذلك القبيل ؛ فالدين عنده هو الشعور بتبعية مطلقة ، ونحن نطلق اسم الله على الموجود الذي نتبع له على هذا النحو ؛ وهذا الإله سيكون ، تبعاً للاديان ، متعدد أو واحداً ، طبيعياً أو خارقاً للطبيعة ، شخصياً أو لا .

(٤)

فلهلم فون هومبولت

كان فلهلم فون هومبولت (١٧٦٧ - ١٨٣٥) واحداً من أولئك الذين لم يقعوا في حبال إغراء الجدل الفلسفي بعد الكانطي ؛ فلقد كان له مثل أعلى عن الثقافة الانسانية يقارب الشقة بينه وبين شيلر وغوته ؛ ولما كُف عام ١٨١٠ بتنظيم التعليم العام في بروسيا ، طور في المعاهد الثانوية المعروفة باسم GYMNASIUM (نظير ما كانوا يفعلون في المعاهد الثانوية الفرنسية المعروفة باسم LYCÉES عصرئذ) دراسة الآداب القديمة^(٤) ؛ فالإنسان في نظره هو الإنسان الكلي ، الحساس بجميع مظاهر الحضارة ؛ وقد كان فلهلم فون هومبولت رائداً لأولئك الفيلولوجيين الألمان الذين رأوا ، نظير رينان في وقت لاحق ، في الفيلولوجيا^(٥) ثقافة تامة بحد ذاتها .

لقد كان يطرح على نفسه ، صنيع هيغل وجميع البرومانيين ، مشكلات تتصل بالتطور ؛ ولكنه ما كان يميل إلى الافتراض بأنه واجد لها الحل بصيغة كلية قادرة على تحليل جميع التفاصيل العينية ؛ وكان يسلم بأن مجال التطور يفسح ، من الداخل ، لتأخذ مكانها فيه تلك الوقائع اللامتوقعة ، الطارئة ، والفعالة حقاً ، التي تتمثل بالأفراد . والحق أن نظرية الفردية في التاريخ تمثل أصالة فون هومبولت الحقيقية ، على الرغم من أننا نستطيع ، من أكثر من زاوية ، أن نقارب بينها وبين الأفكار الرومانسية عن العبقرية .

لقد خرجت هذه الدعاوى إلى حيز النور في دراساته عن اللغة بوجه خاص ، تلك الدراسات التي نذر نفسه لها ووقف عليها كل جهوده

(٤) أو : الانسانيات HUMANITÉS ، إذا ارتضينا بترجمة حرفية . م .

(٥) المقصود بالفيلولوجيا هنا دراسة النصوص وطرق انتقالها ، وليس فقه اللغة . م .

تقريباً ابتداء من عام ١٨١٨ . فثمة تقدم تدريجي . وإنما « بالتصالب » مع فعل قوى جديدة لا يمكن حساب حسابها ؛ وعليه ، ليست اللغة من اختراع الشعوب ؛ بل هي « تتميز بفاعلية تلقائية ، غير قابلة على كل حال للتعليل في ماهيتها ؛ وما هي بنتاج للفاعلية ، بل انبثاق لإرادي للروح ؛ ما هي من صنيع الأمم ، بل عطية آلت إليها بحكم البنية الداخلية التي تنتظم هذه الأمم ؛ وهذه تستخدمها بدون أن تعرف كيف صنعتها » . إن اللغة تُعطى بتمامها دفعة واحدة ، ولا تُصنع جزءاً فجزءاً ؛ وتعدد اللغات يتأتى من العقبات أو المساندات التي تلقاها القوة الكلية للغة في القوة الروحية المباطنة لكل شعب من الشعوب : قوة خفية وغامضة لا تؤلف جزءاً من سلسلة العلل والمعلولات ، الظاهرة للعقل . وربما كان هيغل هو من يستهدفه عندما يوصي بآلا نحل أفكارنا ، التي تهفو إلى تفسير كل شيء ، محل الوقائع كما تعطي نفسها ؛ وكلمة « غير قابل للتفسير » تتردد تكراراً بقلبه : « إن كل صيرورة في الطبيعة ، وعلى الأخص الصيرورة العضوية والحيوية ، تعصى على ملاحظتنا ؛ ومهما بلغنا من الدقة في التحري عن الأحوال التي تمهد لها السبيل ، فستظل هناك دوماً بين تلك الصيرورة وبين آخر هذه الأحوال فجوة ، هي تلك التي تفصل الشيء من اللاشيء ؛ وكذلك الشأن في الزوال ؛ فليس من سبيل إلى التفهم بالنسبة إلى الإنسان إلا في الأواسط » . على هذا النحو نستشف لدى فون هومبولت ميلاد فكرة معينة عن ضرب من تطور خلاق (وإن لم يتلفظ بالكلمة) لا يستطيع المفهوم وحده نفاذاً إليه ^(٦) .

(٦) انظر : الانتروبولوجيا الفلسفية لدى ف.ف. هومبولت W. V. HUMBOLDT PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ، نشره وقدم له فون ف. هايمان ، مال ١٩٢٩ ، وعلى الخصوص ص ١٢٦ - ١٢٨ .

(٥) هربارت

دُرُس ي. ف. هربارت (١٧٧٦ - ١٨٤١) في جامعة غوتنغن سنة ١٨٠٥ ، ثم في جامعة كونيغسبرغ حتى سنة ١٨٢٣ ؛ ويعود زمن ولعه بعلم التربية إلى الزيارة التي قام بها لبستالوزي يوم كان يعمل مؤدباً في سويسرا من سنة ١٧٩٧ إلى سنة ١٨٠٠ .

ويعسر علينا أن نقع على مفكر أكثر نأياً منه بحكم مشاريعه الطبيعية عن المذاهب الميتافيزيقية التي كانت سائدة يومئذٍ : فهو لم يز في نظريات كانط وشلينغ وفيخته سوى حلقة من سلسلة حلقات تأدت إلى فشل المثالية (الأعمال الكاملة SÄMMTLICHE WERKE ، المجلد ٣ ، ص ٢٤١) ؛ وتاريخ الفلسفة يحتمل الضرورة أقل من أي تاريخ آخر ؛ وهو زمن ، في تأخره وفي تقدمه ، بأحداث لا يستطيع العلم أن ينتجها أو أن يسيطر عليها .

إن مذهب هربارت مذهب في ملكة الفهم VERSTAND ؛ كتب يقول (المجلد ٤ ، ص ٧) : « لقد اقترب اليوم الذي لن يكون في استطاعتنا فيه أن نتخلص من الشرط الأساسي للفهم VERSTEHEN ، أي الاعتراف بالتناقضات المعطاة في صور التجربة » ؛ وتلك هي نقطة انطلاق هربارت : فمعطيات التجربة متناقضة : إذن فليست هي حقيقة الوجود ؛ والفلسفة قوامها كلها التحري عن الوقائع الحقّة التي تتأدّى إليها تلك الظواهر متى ما رُفِع تناقضها . ويشبّه هربارت بنفسه طريقته في التفكير بتلك التي قادت الفلسفة اليونانية - من هرقليطس إلى لوقيبوس ؛ فالأول أعلن عن التناقض الباطن للتغير ، والثاني توصل إلى مذهب في الذرة ، إلى نظرية في الواقع الخالص من كل تناقض ؛ كذلك فإن لوك ، إذ أدرك التناقض بين وحدة الجوهر وتنوع الكيفيات المستقلة التي تعود إليه ، حلّ الأشياء إلى حشد من طبائع لا تعدو

كونها تمثيلات (م ٣ ، ص ٢٩٤) .

تبدأ الفلسفة إذن بنزعة شكية تطول بوجه خاص التصورات الأساسية فكل شيء يفترض فيه أن يكون واحداً، ولكن لا يقع منه تحت الإدراك سوى تعدد من الصفات ؛ وثمة اتفاق على القول بوجود روابط علة بمعلول بين الأحداث ، ولكن لا يقع تحت الإدراك منها سوى تعاقبها ؛ ويوضع القول بوحدة الانا ، ولكن لا يقع تحت الإدراك منه سوى تعدد تمثيلات ؛ فالتناقض الهربارتي إنما هو إذن بين ما هو معطى وبينما ما هو متعلّق على أنه واقعي .

إن الميتودولوجيا تعلّمنا اختراع طريقة دقيقة للانتقال من المعطى إلى الواقعي ، كما لو من المبدأ إلى نتيجته . وقوام هذه الطريقة ، بصفة عامة ، إحلال مجموعة أو جملة من حدود ، كل حد منها موجود بسيط ، يفعل بحيث يصون نفسه بنفسه ، محل الوحدة المتعددة (أو التعدد الواحد) ؛ وإنما تساكّن هذه الموجودات البسيطة هو الذي يؤلّد ظاهر الوحدة المتعددة . وعلى هذا النحو يحل هربارت محل تصور الخاصيات المباطنة لجوهر ما ، وهو تصور متناقض ، تصور علاقة عرضية بين موجود بسيط وبين موجودات بسيطة أخرى لا يكون تساكنها مع الأول ضرورياً على الإطلاق وتجعل من جميع الخاصيات المزعومة أعراضاً . وعلى هذا النحو أيضاً يمكن تفسير الانا مع تعدد تمثيلاته ؛ فلو كانت هذه التمثيلات ، على نحو ما يرى فيخته ، مباطنة للانا ، بمقتضى حد أو تخم يكون خاصاً به ، لكان الانا وحدة متكثرة ؛ لكن الذات في الواقع موجود بسيط ؛ وسلسلة الأفعال التي تضع بها الموضوعات هي سلسلة أفعال لصيانة ذاتها في مواجهة جهود الموجودات الأخرى الرامية إلى تدميرها ؛ تلك الأفعال تتولد إذن عن علاقات عرضية مع موجودات أخرى .

إن هذه الطريقة تؤلف « منهج العلاقات » الذي يعارض به هربارت روح الفلسفة السائدة : فمتى ما علمنا أن الأعداد والتغيرات

وصيرورة الخاصيات الجديدة يكمن أساسها في العلاقات ، لا تعود
تنزل الأفكار أو الأعداد منزلة المطلقات أو منزلة مبادئ الأشياء ؛ وهذا
بالضبط ما يفعله جميع أولئك الذين يتخيلون ، من بعد أفلاطون ، عالماً
معقولاً أو عالماً للممكن ، والذين يعرفون الوجود بأنه تكملة للإمكان ؛
وفي رأي هربارت أن من أصاب كبد الحقيقة بصدد هذه النقطة هو
كانط ، عندما أعلن أن الوجود لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يُستنبط
من الماهية ، ولا يمكن أن يكون سوى وضع مطلق .

هذا المنهج يترتب عليه تصور للكون : مجموعة من موجودات
بسيطة تمام البساطة ، لا تنسم في ذاتها بأي تنوع ولا بأي مبدأ تنوع ؛
وليس بين هذه الموجودات آية غلية مجاوزة ، لأن كل موجود منها يبقى
مقيماً على ما هو عليه ؛ كما ليس فيها آية غلية مباطنة ، لأن الفعل الذي
يصون به موجود ذاته يُستحدث فيه من قبل موجود آخر ؛ أضف إلى
ذلك أنه ليس فيه من ميول أو نوازع ، لأن كيفية الموجود البسيط لا
تستتبع حاجة ولا حرماناً ؛ ولكن نظراً إلى أن لكل موجود كيفية محددة ،
فإن الغلية يكون مردها إلى ربط بين كيفيات متعارضة تحاول القضاء
على بعضها بعضاً وتتولد عنها أفعال ترمي إلى صيانة الذات .

لا تعود الاتصالية إذن إلى الواقع ، المتألف من موجودات
بسيطة ، بل إلى الأشكال الخيالية للمكان والزمان ؛ فليس المكان
والزمان من المعطيات ، وخطاً كانط الفادح (ومن هنا تنبع مثاليته) أنه
حسب المتصلات قانوناً لموضوعات التجربة (م ٣ ، ص ٤١٧) . إن
«السينيكولوجيا»^(٧) تفسر كيف أن «المكان المعقول» ، على الرغم من
كونه مؤلفاً من أحياء^(٨) موجودات بسيطة مقارنة ، يمكن أن يتولد مع

(٧) السينيكولوجيا SYNÉCHOLOGIE : كلمة منحوتة من اليونانية ، ومن الممكن
ترجمتها حرفياً بـ « علم المعية » . دم .

(٨) أحياء جمع حيٍّ . دم .

ذلك من فكرة المكان المتصل .

وليس علم النفس سوى تطبيق لميتافيزيقا هربارت ؛ فهربات ، بطبيعة الحال ، خصم لدود لنظرية المَلَكات ، لنظرية تلك الكثرة من العلل المباطنة في موجود بسيط : فليس في موجود كهذا إلا تمثلات هي لعلم النفس كـ « الألياف » التي يبني بها عالم الفلسفة الجسم . فهذه التمثلات ، عندما تكون من طبيعة واحدة ، تتقابل وتتعارض فيما بينها ، وتنزع إلى تدمير بعضها بعضاً (وعلى سبيل المثال ، الحلاوة والمرارة ، الأحمر والأزرق) ؛ والتمثل ، إذا ما اصطدم بمعارضة تمثل آخر أقوى ، أظلم تدريجياً ، وتضاعف نصيبه من الشعور أكثر فأكثر ، إلى أن يُكبت كبتاً تاماً ، فيتحول إلى محض ميل ونزوع ؛ فهو يبقى دوماً قيد الوجود ، ولا يمكن أن يفنى ، ولكنه يكون عندئذ تحت عتبة الشعور : وما علم النفس الهربارتي إلا مبحث في القوانين الرياضية لهذا الصراع الحركي بين التمثلات . ويوضح هربارت كيف تكون نتيجة هذا الصراع انصهار (VERSCHMELZUNG) التمثلات المتجانسة وتوالدها من جديد . وليست الظاهرات الشعورية نوعاً قائماً بذاته ، بل هي تتولد من ذلك الصراع بين التمثلات ؛ فالألم ، مثلاً ، يتأتى من كون تمثّل بعينه (ومثلاً تمثّل صديق مفقود) يقع في آن معاً قيد الجذب (تمثّل الأماكن التي التقيناه فيها مثلاً) والدفع (تمثّل وفاته) .

لقد حافظ هربارت إذن ، في مختصر القول ، على ضرب من واقعية قبل نقدية : فحقيقة الأشياء لا تعطى لنا مباشرة ، ونحن لا نعرف منها بوساطة الظاهرات سوى بعض الكيفيات العامة ؛ ولقد قام البرهان على أننا « نحيا وسط العلاقات ولا نحتاج على كل حال إلى شيء آخر » (م ٢ ، ص ٣١٩) .

لقد حظيت المدرسة الهربارتية بأنصار كثر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، بعد سقوط المذاهب الميتافيزيقية الكبرى ؛ ولنذكر منهم ، على سبيل المثال ، مؤرخ الفلسفة بونيتز (١٨١٤ - ١٨٨٨) ،

وعالم النفس دروبيش (١٨٠٢ - ١٨٩٦) ، وناسر مؤلفات هربارت هارتشتاين (١٨٠٨ - ١٨٩٨) ، ولازاروس وشتاينال اللذين أسسا في عام ١٨٥٩ مجلة علم النفس الشعبي ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE .

(٦) فريز

عمل ي. ف. فريز (١٧٧٣ - ١٨٣٤) مدرساً في هايدلبرغ (١٨٠٥) ، ثم في إينا (١٨١٦) ، والاتجاه الجديد الذي دفع بالكانطية إليه (النقد الجديد للعقل NEUE KRITIK DER VERNUNFT ، ١٨٠٧) يضارع بما فيه الكفاية ذاك الذي سلكته في فرنسا انتقائية كوزان : فإثبات المبادئ يعني ، بالنسبة إلى كانط ، بيان أنها تجعل موضوع التجربة ممكناً ؛ أما بالنسبة إلى فريز فيعني البلوغ إلى تلك المبادئ فينا عن طريق التأمل الداخلي : « إن المعرفة الفلسفية خبيثة في المعرفة المشتركة ، وقوام الفن الفلسفي استخلاصها منها ؛ فكل فلسفة عبارة عن ملاحظة داخلية لانفسنا » . وثمة ملكات أساسية ثلاث : المعرفة والقلب (GEMÜT) والفاعلية ، وغاية كل منها على التوالي الحق والخير والجمال . أما الفهم (VERSTAND) فليس ملكة خاصة ، بل درجة معينة من تطور الملكات الثلاث ، الدرجة التي تتكشف فيها عند التأمل والنظر المعارف العقلية . على هذا النحو يقف فريز موقفاً مناوئاً من جميع فلسفات عصره البناءة ؛ فهو يقف عند الميكانيكا النيوتنية لا يبارحها ، ويرفض حتى التسليم بتأملات نقد ملكة الحكم حول الغائية العضوية ؛ أما في السياسة فهو من أنصار المذهب الحرّي ، وقد عزلته الحكومة البروسية من كرسيه في جامعة إينا سنة ١٨١٩ ؛ وقد ذهب إلى حد القول : « إن

قانوننا قانون قبضة من الأغنياء ، وتنكر فلسفته في التاريخ أيضاً كل هدف وكل غائبة في تطور الإنسانية ، حيث لا تكتب الغلبة إلا للقوة والبراعة .

لقد وجد فريز ، حتى زمن قريب ، متابعين له عرضوا أفكاره في مباحث مدرسة فريز ABHANDLUNGEN DER FRIES'SCHEN SCHULE . فبعد إ. ف. آبلت (١٨١٥ - ١٨٥١) ، نرى في أيامنا هذه - كورنيليوس يؤسس الفلسفة على علم النفس (مدخل في الفلسفة EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE ، ١٩٠٣) ؛ ويطور ل. نلسون (استحالة نظرية المعرفة DIE UNMÖGLICH-KEIT DER ERKENNTNISS THEORIE ، في مباحث مدرسة فريز ، م ٣) الفكرة المستوحاة من فريز والقائلة إن المعرفة ليست مشكلة ، بل واقعة لا يمكن أن تعرفها سوى الملاحظة الداخلية وحدها . لقد وُجد في ألمانيا مناقضون آخرون كُثُرًا للميتافيزيقيين بعد الكانطيين . فقد قصد ب. بولزانو (١٧٨١ - ١٨٤٨) ، الذي اشتهر بوجه خاص كرياضي وكمنطق ، أن يفصل الوجود المنطقي فصلاً تاماً عن كل مسار سيكولوجي ؛ فقد اعتبر الحقائق والتمثلات والقضايا وقائع موجودة في ذاتها ، بمعزل عن الفكر الذي يتعمقها (نظرية العلم WISSENSCHAFTSLEHRE ٤ مجلدات ، ١٨٣٧) . واتصل فلاسفة ، من أمثال إ. بنيكه (١٧٩٨ - ١٨٥٤) بأفكار الفلسفة الإنكليزية ، وبخاصة أفكار شفتسبري وت . برون .

(٧)

شوبنهاور

ولد شوبنهاور في دانتزيغ سنة ١٧٨٨ من أسرة من البورجوازية الليبرالية ؛ وبعد أن قدم أطروحته للدكتوراه (الجذر الرباعي لمبدأ

السبب الكافي ، ١٨١٣ ، الطبعة الثانية ١٨٤٧) ، وقف جهوده ، بعد غوته ، على نظرية الألوان (في الإبصار وفي الألوان UEBER DAS SEHEN UND DIE FARBEN ، ١٨١٥) ؛ وفي عام ١٨١٨ صدر له العالم كإرادة وتصور ، فلم يلاق أي نجاح ؛ ولم يلاق أي نجاح كذلك التعليم الذي أعطاه بصفته مدرساً خصوصياً في برلين سنة ١٨٢٠ . وابتداء من ذلك التاريخ راح يحيا كعازب ميسور حياة مستقلة يخالطها قدر كثير من التعطل حتى سنة ١٨٣٣ ؛ ومن ١٨٣٣ إلى ١٨٦٠ ، سنة وفاته ، اختلى بنفسه في فرانكفورت ، حيث كتب رسائله الرئيسية : حول الإرادة في الطبيعة (UEBER DAS WILLEN IN DER NATUR ، ١٨٣٦) ، المشكلتان الأساسيتان في علم الأخلاق (DIE BEIDE GRUNDPROBLEME DER ETHIK ، ١٨٤١) ، حكم وامثال (PARERGA UND PARALIPOMENA ، ١٨٥١) .

كانت المذاهب الفلسفية الكبرى لمطلع القرن التاسع عشر مقيضاً لها انهيار سريع ؛ فحتى في الزمان الذي جرت إشادتها فيه كانت كثرة من القوى المناوئة تتشبث بتقاليد القرن الثامن عشر وبالرؤية الجافة ، الواقعية ، التحليلية للإنسان وللطبيعة في مواجهة تفاسيح الرومانسيين . ومن تجسدت فيهم تلك المذاهب لم يعرفوا نجاحاً فورياً ؛ فستندال كان يكتب عن قصد وعمد لقراء ١٨٨٠ ؛ ويقول شوبنهاور أيضاً : « يعجزني أن أجعل أفكارى تبدو للمعاصرين لي أكثر من مجرد ثثرة ، وما يؤاسيني هو أنني لست رجل زمني ... فلئن لم يفهمني هذا القرن ، فستأتي بعده قرون كثيرة ؛ فالزمان شخص لبق^(٩) . وقد شاء له روحه الفولتيري أن يدفع عنه باشمئزاز الفلسفة المسيحية أو فلسفة الدين ، ذلك المسخ ، ذلك « القنطورس »^(١٠) .

(٩) طبعة غريسباخ GRISEBACH م ٢٠ ص ٢٨٤ .

(١٠) القنطورس : كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس . م . م .

(م ٦ ، ص ١٦٩) الذي كان يهيمن على الذوق الفكري للعصر ؛ كما جعلته رغبته في ترجمة الصيغ ترجمة فورية إلى حدوس واضحة للجميع ينفر نفوراً شديداً من المذاهب الكبرى التي كانت تدعي لنفسها على وجه التحديد عكس ذلك المدعى ، فتصبو إلى أن تترجم المعطى المباشر والوجود الطبيعي أو الأخلاقي أو الاجتماعي إلى لغة نظرية ، متعددة الخلفيات وعظيمة الإبهام والغموض : فمنذ الأسطر الأولى من الطبعة الأولى من العالم كإرادة وتصور ينوه شوبنهاور بالتضاد : « إن أي مذهب من مذاهب الأفكار لا بد أن يقوم دوماً على ترابط معماري ، بحيث يحمل الجزء الجزء الآخر ، وليس العكس ؛ والأساس في مثل هذه العمارة يحمل الباقي بدون أن يكون محمولاً من قبله ، وتكون القمة محمولة بدون أن تحمل شيئاً . وبالمقابل ، فإن الفكر الواحد لا بد أن يحافظ على أتم وحدة ، مهما يكن من اتساعه ؛ وإذا أمكن ، بهدف إيصاله ، تقسيمه إلى أجزاء ، فإن الترابط بين هذه الأجزاء يجب أن يكون عضوياً ، بحيث يمسك الجزء الكل بقدر ما يمسك الكل الجزء ، وبحيث لا يكون أي جزء هو الأول ولا أي جزء هو الأخير ، وبحيث يصير الكل ، عن طريق كل جزء ، أكثر وضوحاً وتمائزاً ، ولكن بحيث يمتنع أيضاً فهم أي جزء ، مهما استدقّ فهماً تاماً بدون أن يفهم الكل أولاً » . وليس ذلك هو بعد الأسلوب اللاذع والهازي الذي سيستخدمه شوبنهاور فيما بعد ضد « فلاسفة الجامعة » ، يوم سيفقد كل أمل في الوصول إلى الأوساط الفكرية في زمانه ، ولكنه يتضمن منذ ذلك الحين كل ما يضعه في موقع المعارضة إزاءهم : فالمذهبي هو الرجل الذي يتمتع بموهبة صبيانية بعض الشيء تتيح له أن يرجىء النهاية إلى ما لا نهاية ، بشدها إلى الراء دوماً ، مثله مثل روائي ذلك العصر حينما يدسّون بين الفصول فصولاً جديدة ويتركون الأحداث معلقة المجرى ليشحذوا الشهية ؛ أما رجل « الفكر الواحد » فهو ذاك الذي ترده كل ملاحظة ، كل إعمال للفكر ، إلى فكرته باعتبارها المركز

الثابت ؛ والحق أنه يعسر علينا أن نقع على مثل ما نقع عليه لدى شوبنهاور من تنوع في الموضوعات وتشتت وتنافر ؛ فالفن ، والأسلوب ، والنساء ، والقمار ، والرؤية الثانية ، والتخاطر^(١١) ، والموسيقى ، كلها عنده موضوعات صالحة لوثوقه من أنه واصل ، إذا ما حفر في كل موضوع منها ، إلى « الفكر الواحد » . وقد وجد من يأخذ على استدلاله قصره ؛ وبالفعل يقرأ للمرء ، أياً ما كانت نقطة انطلاقه ، أنه مسوق بصورة شبه مباشرة إلى مركز المذهب ؛ فكل شيء ، سواء أكان خبراً في جريدة أم فكرة موهلة في التجريد ، هو عنده إحياء وكشف .

ما تلك الفكرة الواحدة إذن ؟ إن مذهب شوبنهاور لأشبه بتعزيمه سحرية رحبة ؛ فالسحر يسيطر على أرواح الأرض ويجردها من قدرتها على الأذى باستحضاره إياها ؛ أما قبل ذلك فكان خفاء هذه القوى يزيدها إظلاماً وأذية . كذلك فإن ماهية العالم ، س التي بها يكون تماسكه ، تتكشف بالفلسفة « عن أنها إرادة - مثلها مثل مفيستوفيلس (انظر غوته : فلوست ، المشهد الثالث) الذي يصدر ، بفعل هجمات محكمة علمياً ، عن الكلب الذي كان ماهيته ، وإن في صورة مضخمة » ؛ فإذا ما تكشفت هذه الإرادة عادت عديمة الأذى ، وهي التي كانت إلى ذلك الحين علة آلام وأوجاع دائمة التجدد .

إن الفلسفة الشوبنهاورية هي مجموع تلك « الهجمات المحكمة علمياً » ؛ فالهجمة الأولى هي المثالية الكانطية ؛ فهي تثبت أن العالم ، كما نعرفه ، ليس إلاً تصوراً وليس له من وجود واقعي في ذاته ؛ فما هو إلا « حلم من دماغنا » ؛ صحيح أنه حلم محكم الارتباط ، ولكنه كأحلام النوم عاطل جوهرياً من صفة الواقعية . والارتباط الذي يميز اللحظة من النوم يُشتق من طبيعة عقلنا ؛ فعقلنا هو الذي يربط الانطباعات الحسية

(١١) التخاطر. TÉLÉPATHIE : قراءة أفكار الآخرين . م . م .

طبقاً لقانون العلية ، ويربط التصورات طبقاً لقوانين الفهم المنطقية ، وأجزاء الحدوس وفقاً لتسلسل المكان والزمان ، وأخيراً الأفعال الإرادية وفقاً لقوانين الداعي ؛ ذلك هو « الجذر الرباعي لمبدأ السبب الكافي » الذي يجد سبباً للمراتب المتميزة الأربع للتصورات ، أي الصيرورة الحسية ، والحكم ، والوجود من حيث هو موضوع للحدس ، والإرادة . وما يُسمى بالمادة لا يعدو أن يكون هو العلية الخالصة ، قانون الفهم الذي يقسرننا على ربط تصوراتنا . هذه الظواهرية PHÉNOMÉNISME هي إذن ، بمعنى من المعاني ، أكثر جذرية من ظواهرية كانط ، لأنها لا تميز - صنيعة - الحساسية من الفهم ، والمعطى من المبني ، ولا تعتبر المقولات تصورات لموضوعات بصفة عامة ، بل بنية داخلية للفهم .

الهجمة الثانية : إن المثالية الكانطية لا تبيح لنا أن نقع ضحية خداع هذا العالم ؛ لكنها تتأذى بنا إلى أن نتساءل « عما إذا كان هذا العالم مجرد تصور ليس إلا » ؛ وفي هذه الحال يُفترض فيه أن يمر أمامنا كمنام بلا جوهر ، أو كشبح هوائي ، غير أهل للقيمة ؛ أو كذلك عما إذا لم يكن شيئاً آخر بعد ، « فـ الحاجة الميتافيزيقية » ، إلى الواقعية ، والدهشة أمام الوجود تدفعان بنا إلى أن نرى في ذلك العالم لغزاً مطلوباً فكّه . والتجربة الداخلية هي التي تشرع بهدايتنا هنا ؛ فهي تجعلنا نعرف أنفسنا باعتبارنا فرداً له نوازع وحاجات وصبوات ، وبمعنى واسع ، إرادة ؛ ثم إنها تجعلنا نرى هذه الإرادة موصولة وصلأ محكماً ببدننا بحيث أن كل نزوع أو اشتهاً يترجم عن نفسه فوراً بحركة بدنية ؛ وهكذا فإن البدن ، الذي كان للتو موضوعاً بين جملة الموضوعات الأخرى ، يتبدى الآن على أنه تعبير عن إرادة ، بل على أنه إرادتي ذاتها ؛ فالبدن هو الإرادة معروفة من الخارج كتصور ؛ « الإرادة هي المعرفة القبلية للبدن ، والبدن هو المعرفة البعدية للإرادة ؛ ... بدني هو موضوعية إرادتي » ، وهذه التجربة الفريدة هي

« الحقيقة الفلسفية بامتياز » (م ١ ، ص ١٥٣ - ١٥٤) .

كل ما هنالك أنه ينبغي تعميمها ومدها : فإرادتنا ، نحن الكائنات البشرية ، ترتفق عموماً بدواعٍ ؛ والعقل يضيئها ؛ ولكنها بحد ذاتها محض نزوع ، أعمى تماماً ولا عقلاني ؛ وما هو جوهرى بالنسبة إلى الإرادة هو ما أسماه كانط بالطابع المعقول ، أي ما هو أساسي ودائم وممتنع التعليل فينا ، وما تقوم على خدمته الدواعي التي يستاقها العقل ؛ فالداعي يعين الظروف الزمانية والمكانية الخاصة التي يمارس فيها موجود عاقل إرادته ، لكنه « لا يفسر إطلاقاً كون هذا الموجود يريد بصفة عامة وكونه يريد على ذلك النحو تحديداً » (م ١ ، ص ٢٢٨)

من الممكن إذن أن يكون كل بدن موضوعية إرادة مشابهة تماماً لإرادتنا ؛ وشوينهاور يبدل قصاراه لتحويل هذه الإمكانية إلى واقع ؛ وهو يجمع ، في كتابه حول الإرادة في الطبيعة ، جميع التجارب التي تفصح عن الإرادة باعتبارها المصدر الأول للفاعلية في الطبيعة العضوية واللاعضوية وباعتبارها مطابقة للبدن الذي هو خارجها المحض ؛ « إن كل موجود هو صنيع ذاته : فما القوة المركسة والثقالة والمرونة والقوة الغذائية والغريزة الحيوانية وسواها إلا نوازع يؤلف إثباتها ، منظوراً إليه بمنظار العقل ، أبدان الطبيعة : وهذه القوى هي كلها كيفيات غامضة ممتنعة تمام الامتناع على التعليل ؛ فنحن لا نفهم سقوط الحجر خيراً مما نفهم حركة حيوان بعينه .

إن التصور يجعلنا نرى كثرة كثيرة من الموضوعات ؛ لكن هذا التعدد لا يعود إلا إليه ، لأن المكان هو شرطه ؛ فالمكان هو ذلك المبدأ الحق للتشخص الذي طالما جدُّ في أثره المدرسيون ؛ فكيف يمكن والحال هذه أن يوجد تعدد في الإرادة « ما دامت علاقة الجزء والكل تعود إلى المكان وحده ولا يعود لها من معنى حالما نتخلى عن صورة الحدس ؟ » ؛ الإرادة إذن واحدة ؛ وليس في الحجر جزء صغير منها ، وفي الإنسان جزء كبير .

إن الموضوعات المتصورة ليست منكثرة فحسب ؛ فالأفراد تقبل التصنيف إلى سلسلة من أنماط متدرجة تسلسلياً ، بدءاً بالحجر وانتهاء بالإنسان ، ومروراً بالنبات والحيوان ؛ وهذه الأنماط أرتلية على غرار المثل الأفلاطونية ، وهي تبقى ثابتة ودائمة وسط تنوع الأفراد التي تمثلها (لم يكن شوبنهاور إطلاقاً من أنصار مذهب النشوء والتحول ، وقد انتقد لامارك انتقاداً مرأ) . بيد أن تلك المثل تعود هي أيضاً إلى عالم التصور ، إلى ما هو منظور وموضوعي ؛ فكل نمط أو قوة من قوى الطبيعة هو الإرادة بعينها في درجة معينة من تموضعها ؛ وليس هو ، كما تراءى لأفلاطون ، الشيء في ذاته . فالشيء في ذاته هو الإرادة الواحدة ، العمياء ، الحرة ، اللاعقلانية ، التي لا تخضع لأي شكل من أشكال مبدأ السبب الكافي .

ها هي ذي ماهية الأشياء قد أستحضرت : إدراك وهمي أنتجت إرادة عبثية . وها هوذا في الوقت نفسه جذر الشر المياطن للوجود قد أمسك به : فإرادة الحياة العبثية ، التي لا سبب لها ولا غاية ، هي التي تولد دوماً حاجات جديدة ، ومعها آلاماً جديدة . وهكذا يتسلط الضوء على التجربة الإنسانية بتمامها ؛ فيغدو مفهوماً الأمل وبطلانه معاً ، الجهد وفشله المحتوم معاً ؛ والحب الجنسي ، بفورانه وغيرته وقوته التي تجهل كل عقل وجده المأساوي ، ينجب دوماً كائنات جديدة يرسم آلام جديدة ؛ وأبدأ لا تتوقف مساوئ أفعال « عفريت النوع البشري » ، ذلك السمسار البار (حكم وأمثال ، الفصل ٤٤) ؛ ومن هنا كانت تلك الأهاجي المشهورة التي يسدد سهامها إلى النساء اللاتي لا يعدو جمالهن المزعوم أن يكون فخاً ينصبه لنا عفريت النوع البشري . ولكن لنفرض أن الإنسان أشبع في خاتمة المطاف حاجاته ؛ فعندئذ يبدأ السأم ، ذلك الداء الذي يخشاه قدر خشيته الألام والذي قد يستاقه إلى القنوط واليأس ؛ ومن ثم فإنه يسعى ، بكل وسيلة ممكنة ، إلى تلافيه . « إن السأم هو الذي يجعل كائنات كالبشر لا تتبادل فيما

للإرادة ، بدون أن يكون ثمة لزوم للمرور بدائرة الفلسفة : فليس على الفيلسوف هنا إلا أن يعمل فكره في تجارب الفنان والأفعال ذات القيمة الأخلاقية : فإن فعل ، وجد لدى العبقرى والزاهد معرفة مباشرة بماهية العالم ، وفي الوقت نفسه (وهو ما لا تعطيه المعرفة الفلسفية الخالصة العائدة إلى القسم الثاني) تحرراً من فعل الإرادة الضار : فعن طريق هذه « الهجمة » الثالثة والرابعة تتجرد الإرادة من قدرتها على الأذى في الوقت نفسه الذي تتكشف فيه . وهذان القسمان الأخيران هما اللذان كان لهما من الأثر الهائل ما جعل من شوپنهاور ، على حد تعبير نيتشه ، « مربى » الجيل التالي .

لقد كان لشوپنهاور بصدد الفن دعوى واضحة غاية الوضوح وذات صلة بنظرية المثل الأفلاطونية أو بدرجات تموضع الإرادة . فلكل فن من الفنون وظيفة محددة ، وهي أن يكشف لنا عن واحدة من تلك الدرجات أو المثل ، والفنون تتسلسل هرمياً شأنها شأن المثل تماماً . ففي أسفل الهرم ييسر فن العصاة الحدى الواضح بالدرجات الدنيا : الثقال ، التماسك ، المقاومة ؛ ولهذا الغرض يوقف ، بوسائل شتى ، اندفاع الكتلة الصماء نحو الأرض : فالخرجة تثقل على الأرض بالاعمد ، والقبة تثقل عليها بالدعائم والزواجر ؛ والتنازع بين الثقل والمقاومة يظهر للعيان القوة المباطنة للمادة . وفي مرتبة أعلى تأتي الفنون التشكيلية : ففن النحت يجنّ للعيان البنية الحركية للهيئة الانسانية ؛ والإرادة ، إذ تتموضع في فرد ، تظهر على العقبان التي تنصبها أمامها تلك التجليات الدنيا التي هي قوى الطبيعة ؛ والجسم نظمة من أجزاء ، وعلى كل جزء منها أن يتطور برسم هذه الغاية تحديداً ؛ غير أن هذه الشروط تكون متحققة في الطبيعة بقدر متفاوت من الكمال ؛ والفنان لا يحاكي الطبيعة ، بل يخلق ، طبقاً لحدى المثال . وعلى حين أن النحت يبرز للنور الانسان في عموميته ، يصور الرسم الشخصية ، أي تنوع مظاهر الانسانية في ظروف متباينة ؛ وهويتوقف

عند تفصيل الأحداث وعند السحن والحركات ، ويطلب في ذلك أحياناً تدقيقاً مبالغاً فيه ، كما الحال عند الرسامين الهولنديين ؛ ولا يهدف الرسم التاريخي الى تصوير التسلسل الفعلي للأحداث الماضية ، وإنما غرضه أن يستخلص منها ما يكشف عن جانب خاص من الإنسانية. ويريننا كل من النحات والرسام المُثَل بالحدس؛ أما الشاعر فيوجي لنا بها إحياء بوساطة معانٍ تدل عليها الألفاظ؛ ووظيفته أن يؤالف بينها على نحو يمكنه من أن يصل، عن طريقها، إلى التمثيل الحدسي. وكل نوع شعري يعبر عن الإنسانية في مظاهري شتى: فالشعر الغنائي يشف عن الألم الانساني، وعن الإرادة المغالبة من قبل العوائق والعراقيل ، وبالتضاد ، عن لاتأثرية الطبيعة ؛ أما الشعر المأساوي فيبين ، في أرفع أشكاله ، عن الصراع الدرامي الناشئ عن تقابل الشخصيات ، بضرب من ضرورة منطقية ، متوسلاً بأحداث عابرة . وتأتي في المرتبة العليا أخيراً الموسيقى ، كفن مستقل عن كل صورة مكانية ، وعن كل فكر مجرد ؛ ونظراً إلى أن شكل هذا الفن ، على منوال شكل حياتنا الداخلية ، هو الزمن ، فإنه يعبر عن العاطفة مجردة ؛ لا عن فرح بعينه ، ولا عن ألم بعينه ، بل عن الفرح في ذاته ، عن الألم في ذاته ، مجرداً عن الدواعي التي سببت ؛ ومن جراء صلة قربي الموسيقى هذه مع أعماق ما فينا وأكثره جوهرياً ، فإنها لا تعود صورة الظاهرة ، بل صورة الإرادة بالذات ؛ « إن العالم موسيقى متجسدة بقدر ما هو إرادة متجسدة » .

إن العبقرية نشر لمملكة حدس المُثَل ؛ ففي هذا الحدس ، الذي يوصله الفنان ، بعمله الفني ، إلى المشاهد ، تكون الذات في حالة تأمل خالص تجعلها تسهى عن فرديتها وتنتزعها من ألمها ؛ فالذات هنا لا تعود فرداً ، بل « عين العالم الواحدة » ؛ والموضوعات التي يمثلها الفن تمت بالصلة ، لا إلى الإرادة ، بل إلى المعرفة الخالصة .

ليس الفن سوى مسكنٌ عابر للإرادة ؛ و « الهجمة » الفاصلة ، الهجمة التي من شأنها أن تعتقنا ، هي معرفة التطابق المطلق

للموجودات كافة ، ذلك التطابق الذي يترجم عن نفسه في الحياة الأخلاقية . فالإرادة الواحدة تتجزأ إلى أفراد ، ولكل فرد إرادة مطلقة ، لاشروطية ، تبغي صون وجوده : والأنانية مردها إلى ماهيته بالذات ؛ وشهوة الوجود هذه لا تعرف حداً ولا تقييداً : فكل ما يعارضها يستثير غضباً وكرهاً ونية إيذاء ، مما يقود بسهولة إلى الجريمة والقتل ، لولا رادع الخوف ، وهو صورة أخرى من الأنانية . ويتعذر الاعتماد ، في النضال ضد الأنانية ، على غرائز خلقية مزعومة ، لا يعدو قوامها في أكثرها أن يكون مخاوف أو ظنوناً أو غروراً ؛ وليست أخلاق الأمر المطلق ، من جهتها ، سوى ضرب من انضباط على الطريقة البروسية ، لا يعطي أبداً أسبابه ؛ فهي لا تستطيع استغناء عن إله يأمر ويريد أن يطاع . وليست غاية الأخلاق ، مثلها مثل سائر الفلسفة ، أن تأمر ، بل أن تجعل الواقع معقولاً .

إن أنانية كل فرد تسعى إلى صون نفسها من أنانية الآخرين : ومن هنا ترى النور أخلاق العدل التي تتدارك الجريمة بخوف العقاب : وليس للدولة من مهمة أخرى ، في نظر شوبنهاور ، سوى الحد من الظلم ؛ فهي تتولد إذن من الأنانية ، ولا ضلع لها بمهمة التربية .

تحافظ أخلاق العدل إذن على الوهم الذي تنبني عليه الأنانية : هذا الوهم هو وهم تعدد الموجودات : ومعرفة وحدة هوية الأفراد هي التي تهدمه ، فتجعل من الأنانية شيئاً منافياً للعقل ومكروهاً : فالأنانية هي الإرادة عندما تفترس نفسها . وتترافق تلك المعرفة بالشفقة ، التي وجدت في الإنجيل وفي القداسة المسيحية أتم تعبير عنها ؛ بيد أن المسيحية لا تذهب مع ذلك بعيداً بما فيه الكفاية ، إذ تبشر كل واحد بخلاصه الفردي وتترك لله مهمة إنقاذ العالم ؛ وغير هذا الشأن شأن الزهد الهندوسي ؛ ففي نكرانه التام للذات ، الذي يترجم عن نفسه بالعفة والإماتات بوجه خاص ، تغدو تلك المعرفة الدواء الكلي النجع : فإرادة الحياة تتنحى وتلغي نفسها ؛ وتلك هي حالة النرفانا التي هي

نفي إرادة الحياة ، والتي لا يمكن لمظهرها الايجابي أن يكون له أي معنى بالإضافة إلينا . ولا ينتظر شوبنهاور خلاص العالم إلا من مبادرات فردية : حتى ليكاد يمكن القول إن الزاهد هو الفرد في أقصى درجاته ، « ذاك الذي يمضي بالفعل ، عن طريق إلغاء الإرادة ، إلى حد الإلغاء التام لطبيعة النوع » ؛ وشوبنهاور يعارض الفكرة الغربية عن الانسانية ، بصفتها كلاً واحداً يتفتح من خلال فاعليات متكررة ، بانكماش الحكيم الهندوسي على ذاته وإلغائه في ذاته للإنسانية .

(٨)

بوستروم

من الممكن تعريف مثالية الفيلسوف السويدي ك . جاكوب بوستروم (١٧٩٧ - ١٨٦٦) بما يبيده من حرص على الإفلات من إसार الرومانسية الطبيعية المنزع للفلاسفة بعد الكانطيين . كتب يقول : « إن جميع أولئك المثاليين المجدّثين ، بمن فيهم شلينغ وهيغل ، لا يجاوزون كونهم مثاليين نسبيين . وقد شاء شلينغ وهيغل أن يردا إلى الطبيعة المزعومة الجوهرية التي كان كائناً وفيخته نزاعاً منها . وقد كان ذلك عدلاً وضمن النظام ؛ لكن الكيفية التي فعلاً بها ذلك لم تكن صحيحة . فقد سلما بأن الطبيعة ، كما هي كائنة بالإضافة إلينا ، والعقل ، الذي هو تقيضها ، يستوعبان وحدهما الواقع كله ... لكن إذا ثبت أن الطبيعة بما هي كذلك لا وجود لها إلا فينا وبالإضافة إلينا ، فلزام علينا والحال هذه أن نتصور طبيعات متشابهة شتى إذا ما أقرنا بضرورة موجودات عاقلة متناهية أخرى سوانا . وذلك الذي يقوم مقام الأساس لجميع تلك الطبيعات لا يمكن أن يكون غير الله وأفكاره الأزلية التي لا تعدو جميع تلك الطبيعات أن تكون ظاهرات لها ، (مترجم عن الترجمة الألمانية لبوستروم ، في المجلد ٢٠ من المكتبة الفلسفية

PHILOSOPHISCHER BIBLIOTHEK ، لايبنتزغ ١٩٢٣) . تراتب
هرمي من أشخاص يقف على رأسهم الله ، الموجود المحب بكل الوجود
وبكل الكمال ، وانتشار للأشخاص من حياة داخلية إلى حياة عليا
وصولاً إلى الحياة الأبدية . ذلك هو ، في مجمله ، حدس العالم لدى
بوستروم الذي يدين بالكثير لللايبنتز وبركلي .

ثبت المراجع

- I. - B. CROCE, *Nuovi saggi sul Gæthe*, Bari, 1934.
- G. LUKACS, *Gæthe et son époque*, trad. L. GOLDMANN et FRANK, 1949.
- F. von RINTELEN, *Gæthe*.
- II. - H. v. LEONHARDI, *Krause's Leben und Lehre*, Leipzig, 1902.
- J. LOPEZ MORILLAS, *El krausismo español*, Mexico - Buenos Aires, 1956.
- III. - SCHLEIERMACHER, *Werke*: I, *Zur Theologie*, 13 vol.; II, *Predigten*, 10 vol.; *Zur Philosophie*, 9 vol., Berlin, 1835 - 64.
- DILTHEY, *Das Leben Schleiermachers*, t. I, Berlin, 1867 - 1870; 2^e éd., 1922.
- IV. - W. v. HUMBOLDT, *Gesammelte Werke* 7 vol., Berlin, 1841 - 1852; *Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt*, Berlin, 1909.
- E. HOWALD, *W. von Humboldt*, Zurich, 1944.
- R. LEROUX, *L'anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, 1958.
- V. - HERBART, *Sämmtliche Werke*, éd. KEHRBACH, 19 vol., 1887 - 1912.
- Th. RIBOT, *La psychologie allemande contemporaine*, 1879.
- VI. - M. HASSELBLATT, *Fries, seine Philosophie und seine Persönlichkeit*, Munich, 1922.
- VII. - SCHOPENHAUER, *Sämmtliche Werke*, éd. v. LÖHNEYSSEN, Frankfurt a. M., 1960...; *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. BURDEAU; 1888 - 1890; nouv. éd. R. Roos, 1966; *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. CANTACUZÈNE, 1882; *Le fondement de la morale*, trad. BURDEAU, 1879.
- Th. RIBOT, *La philosophie de Schopenhauer*, 1874.
- Th. RUYSSSEN, *Schopenhauer*, 1911.
- J. CHAIX - RUY, *Actualité de Schopenhauer*, *Les études philosophiques*, 1961, II, p. 225 - 231.
- E. BRÉHIER, *L'unique pensée de Schopenhauer*, *Etudes de Philosophie moderne*, 1965, p. 101 - 110 (*R.M.M.*, 1938, p. 487 - 500).

الفصل الثاني عشر الفلسفة الدينية من ١٨١٥ إلى ١٨٥٠

(١) بالانش (١٧٧٦ - ١٨٤٧)

قامت بين ١٨١٥ و ١٨٣٠ بوجه خاص (ثم تواصلت الحركة متخففة وصولاً إلى عام ١٨٥٠) حركة ذات منزع تنبئي اجتماعي ، ارتبطت بقدر أو بآخر من الجلاء بإشراقية القرن السالف وبالتجديد الديني . وتصريح بالانش التالي يعطينا فكرة عنها : قال : « أريد أن أعبر عن الفكر الكبير لقرننا . هذا الفكر السائد ، المحبب إلى النفس والموسوم بعمق بالميسم الديني ، والذي أوكل إليه الله نفسه مهمة جليلة ، مهمة تنظيم العالم الاجتماعي الجديد ، أريد أن أتحري عنه في جميع دوائر الملكات البشرية وفي جميع مراتب العواطف والأفكار . إن هذا الفكر الصميمي يغدو تمثلياً ، ويقبس جوهرة من معين كل ما كان ، وكل ما هو كائن ، وكل ما ينبغي أن يكون ، وينزع ، بطبيعته ، إلى أن يصير العنصر الأولى في كل حضارة ، أي اعتقاداً^(١) . إن مفكراً مثل

(١) كُتِبَ سنة ١٨٢٧ : الأعمال الكاملة ŒUVRES COMPLÈTES ، م ٢ ، ص ٦ . وقد كان بالانش ، مع شاتوبريان ، من المترددين على الأباي - أو - بوا ABBAYE-AU-BOIS ، صالون مدام ريكاميه الملكي النزعة : ويعود تاريخ مؤلفاته =

بالانش يحدد بنفسه مهمته إذن على أنها التعبير عن اعتقاد هو بمثابة قوة منظمة للحياة الروحية والاجتماعية بأسرها . وقد كانت الرغبة في الاعتقاد ، أكثر من الايمان بحد ذاته ، هي العلامة الفارقة لذلك العصر ؛ وقد بلغ من عمق تلك الرغبة ، كما يلاحظ بالانش ، أن بات الناس يسعون إلى إشباعها بطلبهم إلى المجتمع أن يفرضها عليهم فرضاً (محاورات DIALOGUES ، ١٨١٩ ، ص ١٢٠) .

بيد أن بالانش ، الكاثوليكي القويم العقيدة ، وإن يكن على صلة بجميع الأوساط الباطنية في فرنسا وألمانيا ، لا يستطيع أن يسلم بأن الاعتقاد يُشتق من إجماع الأمة ومن السلطة ؛ يقول : « إن المجتمع لا يستطيع أن يعطيكم ما تتطلبونه منه » . ومع ذلك فإن المجتمع في نظره ، كما في نظر دي بونالد ، هو الوسيط الضروري بين الوجود المتعالي والفرد . والهدف ، في أغلب الظن ، هو الدين الذي يبقي في المقام الأول خلاص الأفراد ؛ لكن المجتمع وسيلة ضرورية ؛ فالإنسان خارج المجتمع ما هو ، إن جاز القول ، إلا في قوة الوجود ؛ وهو لا يتقدم ولا يكون قابلاً للكمال إلا بالمجتمع » (المعاد الاجتماعي ، ص ١٢) . على هذا النحو يتبدى له المجتمع بحد ذاته قيمة مسيحانية MESSIANIQUE : فهو « لا يتقهقر أبداً ، بل يبقى في ذاته دينياً ، وأكثر اتصافاً بالصفة الدينية من الأفراد » (محاورات الشيخ والفتي DIALOGUES DU VIEILLARD ET DU JEUNE HOMME ، طبعة مودوي ، ص ١٢٦) .

إن الاعتقاد الأساسي الذي يحيي المجتمع هو الإيمان بالمعاد ؛ وهذا الإيمان يؤكد أن الموجود الذي لا يقبل فناء ولا فساداً متضمن في

الفلسفة الرئيسية إلى زمن عودة الملكية (محاولة في المؤسسات الاجتماعية في صلاتها بالأفكار الجديدة)
 ESSAI SUR LES INSTITUTIONS SOCIALES
 ١٨١٨ : DANS LEURS RAPPORTS AVEC LES IDÉES NOUVELLES
 المعاد الاجتماعي PALINGÉNÉSIE SOCIALE ، ١٨٢٧) .

الموجود الفاني والفاقد : « ينبغي أن يبلغ كل مخلوق إلى الغاية التي هو لها مقيّض ، والتي له حق فيها بحكم ماهيته بالذات » (الأعمال الكاملة ، م ٣ ، ص ١١) . إن دين بالانش يقوم على ضرب من وثوق متفائل لا بتقدم مطرد ، بل بإمكانية لامحدودة للتجدد أو المعاد ؛ و «الانسان الذي يصنع نفسه بنفسه في فاعليته الاجتماعية كما في فاعليته الفردية » ، و « المجتمع الذي يصنع نفسه » هما جوهر الدين ، لا الدين الطبيعي كما يقول به صاحب مذهب التأليه الطبيعي ، ذلك الدين الذي يجمّد كل شيء ، الطبيعة كما التاريخ ، بل الدين التقليدي الذي يجد في الدين المسيحي واحداً من تعابيرهِ . وعقيدته الأساسية هي تلك العقيدة التي طافت بالعصور كافة ، عقيدة السقوط واسترداد الاعتبار ، تلك العقيدة الصارمة التي تفسر سلسلة المصائر البشرية وتجليها في صورة مسارات متعاقبة ؛ وكل مسألة يسبقها امتحان يكون بمثابة كفارة . للتاريخ إذن معنى ديني ؛ فهو « ملحمة الفكر » (م ٣ ، ص ٨١) التي تجلو المساهمة المتعاقبة لعبقرية كلّ شعب في تقدم الانسانية . وعبقريّة كلّ شعب من الشعوب « واقعة غامضة تضارع الواقعة النشكونية »^(٢) (م ٣ ، ص ١٧) وتتجلى بلغته وبشكل حكومته ، وماهيتها هي صورة من صور العقيدة الأساسية ؛ « إن لكل شعب ترجمة للتقاليد العامة للجنس البشري » . وبالانش هو من أولئك الذين يتعاطون ، على منوال إكشتاين وكرويتزر ، مع علم الميتولوجيا المقارنة والمذهب الرمزي ليهتدوا إلى أثر تلك العقيدة في الأساطير اليونانية والهندوسية والجرمانية .

· إن بالانش ، الذي اكتشف فيكوسنة ١٨١٩ ، استلهم نظريته في المسار والمعاد CORSI E RECORSI في مذهبهِ عن المعاد ؛ ولئن اتفق معه على فكرة استعادة أو معاودة دائمة التجدد ، فإن فكره

(٢) النشكونية COSMOGONIQUE : المتعلقة بنشأة الكون . دم .

يتسم ، على منوال جميع المفكرين الذين استلهموا في ذلك العصر فيكو ، بسمة تضعه على طرفي نقيض منه : فبالانش يعطي التاريخ معنى دينياً ينكره عليه فيكو ؛ ففيكو يعين القوانين الطبيعية للمجتمعات ، واضعاً جانباً تطور المسيحية لأنه بتمامه خارق للطبيعة ؛ أما بالانش فيخلط بين ما هو طبيعي وما هو خارق للطبيعة ، بين ما هو تاريخي وما هو ديني .

إن للمجتمع عند بالانش قيمة مسيحية : لكن ما نراه يفعل ليس المجتمع بما هو كذلك ، وإنما الافراد والهيئات والحكومات ورجال الدين وغيرهم ممن وظيفتهم التعبير عن عبقرية الشعب . بيد أن هذه العبقرية تبقى هي الحَكَم والمقياس في أمانة ذلك التعبير : ففي « العصور المَعَادية » ، كذاك الذي يخل إلى بالانش أنه يحيا فيه ، أي في العصور التي تستأنف فيها من جديد الحياة الدينية ، ينشب صراع بين الإيمان الذي يعيد خلق ذاته وبين التعابير القديمة التي تمسي بالية . ويكون من ثم خطأ وضلال بخصوص المركز الديني . فالفكر الإلهي لا يعود موجوداً حيثما يُعتقد أنه موجود ، ولا يكون قد وجد بعد في المركز المقابل « (م ٣ ، ص ١٠٨) . وعلى هذا النحو يبقى الاكليروس ، في نظر بالانش ، متأخراً عن مهمته ، ويتعين من ثم على المرء أن يكون في آن معاً متديناً ومعادياً لرجال الدين . وما من فكر فردي أو جمعي إلا ويستمد قوته من المجتمع ؛ فهو « لا يغدو بنوع ما كلي القدرة إلا في اللحظة التي يعبر فيها عن فكر تابع للعدد الأكبر » ؛ والفرد القادر على تمثل الإرادة الإلهية ، وعلى تركيز الحس العميق لوطن من الاوطان في داخله هو بطل : ومن هذا القبيل جان دارك . ولا ينجح المشرّع إلا إذا سنّ حالة المجتمع بالذات قوانين ؛ والجمهور ، الذي لا يعرف كيف يخلق النظام ، « يتمتع بغريزة رائعة لتبنيه » (المحاورات ، ص ٩٧) . ولهذا السبب ، لئن كانت السلطة الشرعية تنهض فعلاً على قبول الشعب ، فما ذلك بالمعنى التعاقدي كما قال به روسو ، كما لو أن

المجتمع ينشأ عن اجتماع أناس كانوا مفترقين من قبل ، أو كما لو أن الشعب يستطيع أن يمارس مباشرة سيادته : فقبول الشعب هو إجماع معنوي ، وهو الحق الإلهي شيء واحد . وهذا معيار لمشروعية السلطة أتاح لبالانش أن يدين بونابرت : فهذا الأخير ، بما كان يكتنه من ازدراء للناس ، يميظ اللثام عن فكر انساني معارض للفكر الإلهي .

(٢)

هوينه فرونسكي والمسيحانية البولونية

في بولونيا التي كانت تزرع تحت نير الآلام والأوصاب في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، تطور فكر ديني يجمع على أوثق نحو بين المثل الأعلى القومي وبين مسيحانية ذات نزعة إنسانية ، تبشّر بالسلم الكوني وبملكوته الروح : وقد رأى الشاعر ميكيفتش ، الذي ألقى دروساً في الكوليج دي فرانس من ١٨٤٢ إلى ١٨٤٤ ، في الأمة البولونية مسيح الشعوب المنتظر الذي لا بد أن ينقذ إزار السلم حوله : وحمى الرجاء هذه ، التي كانت بمثابة الروح الملهم لبعض أجمل قطع شوبان الموسيقية ، هي المظهر الخاص الذي تلبسته في بولونيا تلك الحميا الدينية التي كانت تحرك العالم في ذلك العصر . وقد ترجمت عن نفسها بوجه خاص في المؤلفات العديدة لهوينه فرونسكي (١٧٧٨ - ١٨٥٣) الذي لجأ إلى فرنسا بدءاً من ١٨٠٣ وكتب بالفرنسية ؛ وهو من أدخل في الاستعمال اللغوي في رسالته إلى البابا لاون الثاني عشر كلمة المسيحانية^(٣) التي أكثر من استخدامها في كتبه

(٣) المسيحانية MESSIANISME : نسبة إلى المسيح المنتظر LE MESSIE ، وتقابلها بالعربية عقيدة المهديّة . «م» .

(مقدمة المسيحية PROLOGE DU MESSIANISME)
 ١٨٢١ : ما بعد السياسة المسيحية MÉTAPOLITIQUE
 MESSIANIQUE ، ١٨٢٩ : المسيحية أو الإصلاح المطلق
 LE MESSIANISME OU RÉFORME ABSOLUE - المعرفة الإنسانية
 LUÉ DU SAVOIR HUMAIN ، ١٨٤٧) . وينطوي هذا المذهب
 على جوانب كثيرة مغرقة في الغرابة ، وهذه سمة مشتركة في ذلك
 العصر ، ناهيك عن الشكل الرياضي الذي يسبقه فرونسكي على فكره
 معتقداً أنه يكفل له على هذا النحو صرامة علمية ؛ وعبثاً سعى إلى إثارة
 اهتمام كبار شخصيات عصره بمشاريعه . بيد أننا نستطيع أن نميز في
 ذلك الخليط العجيب فكرة مركزية تتضمن زبدة المذهب : إنها فكرة
 العفوية أو الكمونية الخلاقة ، أو الخلق الذاتي كما يقول أيضاً : فكل
 موجود أزلي ، ويحمل في ذاته قدرة أن يكون خالق ذاته . وليس في هذه
 العفوية شيء من العسف أصلاً ، لأن فرونسكي يتباهى بأنه وجد
 الصيغة الرياضية للخلق . وما فلسفته في التاريخ إلا تطبيق لها : فهي
 تبشر بديانة المطلق تتصالح فيها الميول التي توارعت إلى ذلك الحين
 العالم على ما يرى ، وبخاصة منها الميل إلى الخير الذي نشأت عنه
 الحكومات الثيوقراطية في العصور القديمة والوسطى ، والميل إلى
 الحق الذي تجلى في الحضارة اليونانية - الرومانية وفي أوروبا ؛ وهذا
 التضاد أساسي وجوهري ، وقد قام بين البروتستانتية ، حزب التقدم ،
 وبين الكاثوليكية ، حزب النظام ؛ ولم تكن المسيحية إلا تحضيراً لذلك
 الدين المطلق الذي سيقدم تأويلاً علمياً للعقائد التي بقيت غامضة
 كعقيدة ألوهية يسوع . أما من وجهة النظر السياسية فيبشر فرونسكي
 باتحاد بين الشعوب كان واحدة من الأفكار الأساسية للمسيحية
 البولونية : وإننا لتلقى لدى توفيانسكي وسلوفاكي وميكيفتش أصل تلك
 الفكرة التي أذاعها في فرنسا مقال شهير لرينان ، والتي تميز بين
 الشعب ، وهو تجمع ناجم عن أصل مشترك ، وبين الأمة ، وهي تعود

إلى الإرادة المشتركة لأناس من أصل مختلف ؛ والأمة البولونية ، التي ما كان لها من وجود في ذلك العصر إلا بتلك الإرادة ، تضرب في مصائبها المثل على تحول شعب إلى أمة ؛ ووحدها الأمم الحقيقية تستطيع أن تتحد لتتولد عنها الانسانية .

(٣)

كبيركفارد

يفضي الفكر الديني ، لدى الدانمركي س . كبيركفارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) إلى ضرب من مذهب فردي وانطباعي لا يقل معاداة لمذهب هيغل عن فوضوية شتيرنر ؛ فقد كان برماً بكل ما يتلبس لبوساً موضوعياً ، كلياً ، لاشخصياً ، وبالتالي هداماً للوجود الشخصي الذي يشغل ، وفقاً لمزاجه الاكتئابي ، مكانة الصدارة من واقع الأشياء ؛ فالموضوعية هي الخطأ ، وإنما في الذاتية تكمن الحقيقة . قد يقول قائل : إن الذاتية هي ما يفرّق ، ما يفصل ويعزل ؛ لكن الروح المذهبي ، الذي يوحد والذي يجد في كل مكان توسطات ، هو على وجه التعيين السطحي ، لأنه يهمل تلك الافتراقات العميقة والنهائية ؛ والحياة الواقعية تأبى الانحباس في مذهب ؛ وليس قوامها التوحيد ، بل الاختيار (انظر إما .. وإما ENTWEDER- ODER ، ١٨٤٣) ؛ وليست مبنية على تطور تدريجي ، بل على قفزات حاسمة ؛ وثمة أنماط من الحياة ينفي أحدها الآخر ، بدون أي مصالحة ؛ فهناك ذواقة الجمال الذي يحب الحاضر ، ويسلس قياده لهواه ، ويهزأ من كل شاغل مطرد ؛ وهناك نصير الأخلاق الذي يختار حياته بكل الإلزامات التي يفرضها عليه المجتمع والأسرة ؛ وهناك أخيراً الإنسان المتدين ؛ والحس الديني عند كبيركفارد هو حس بهوة لا قرار لها بين الطبيعة والروح ، بين الزمان والأبدية ؛ ومثله مثل الإيمانيين في فرنسا ، أبي

التسليم بإمكانية التطلع إلى تعقيل الإيمان ؛ فالإيمان يقوم على مفارقات ومصادر خلفية ، كذلك التي تقول بإله صار إنساناً (مراحل على درب الحياة STATIONEN DES LEBENWEGES ، ١٨٤٥) . وفي خلاصة القول ، تلقى لديه ضرباً من لاهوت سلبي يضع النفس ، على نحو ما رأينا لدى أفلوطين ، في حضرة الله في عزلة مطلقة . وقد عُبّت نهاية حياة كييركغارد بمناظراته مع الكنيسة الرسمية (اللحظة DER AUGENBLICK ، ١٨٥٥) .

لقد شهدت ألمانيا مؤخراً إحياء لتأثير كييركغارد ، وعلى الأخص لدى اللاهوتي كارل بارش (انظر مثلاً كلمة الله واللاهوت DAS WORT GOTTES UND DIE THEOLOGIE ، ١٩٢٥) الذي عارض الكنيسة من حيث هي روحانية خالصة وفعل إلهي بالمنجزات الانسانية الفجة على صعيد العبادة . وسوف تطالعنا لاحقاً ، لدى هايدغر ، شهادة جديدة على ذلك التأثير .

(٤)

إمرسون

ينتمي رالف إمرسون ، بتأثيره وبشطر واسع من حياته ، إلى المرحلة التالية ؛ بيد أن فكرة تكوّن مع ذلك بين ١٨٣٢ و ١٨٤٠ بوجه خاص ؛ فقد ولد في بوسطن ، وتخرج من هارفارد ، وعمل في أول الأمر قساً ، ثم ما لبث أن اعتزل هذه الوظيفة سنة ١٨٣٢ واختلى في كونكورد ؛ وهناك عاش في عزلة حتى وفاته ، وإن قطعها برحلة إلى أوروبا تعرف في أثنائها إلى كارلايل . كان ييغض المذاهب بقدر كييركغارد : « لا حاجة بي لأن أقول لأولئك الذين يعرفون أفكاري إنه ليس عندي مذهب ... ؛ فمن المستحيل أن نعيد بناء العالم وفق أنموذج معطى مهما تبلغ بنا الحميّة إلى ذلك » ؛ والمذهب عديم الجدوى لأن

الكل (وذلك هو جوهر الأفلاطونية المحدثة) يتكرر مصغراً في أبسط حدث ، بحيث أن جميع قوانين الطبيعة يمكن تقرُّبها في أبسط واقعة . ولهذا كان مباحاً « لمن يحترف قول الحقيقة أن يباعد عنه كل قلق بخصوص تساوق أفكاره وتماسكها ، ما دام ينقل بأمانة انطباعاته الجزئية » (اليوميات ، ١٤ تشرين الثاني ١٨٣٩) . ومن ثم كان الشكل الطبيعي لفكره هو المقالة التي تتيح له أن يبلغ من خلال الوقائع اليومية إلى كشف قانون مطلق ؛ فالطبيعة ترينا في كل مكان الفردي والكوني مترابطين معاً ؛ ومن الواجب أن يتخذها الإنسان قدوة له ؛ « فليحاك ، إذا استطاع ، صمت تلك الكائنات المترفعة الأنوف (الأشجار) ، الجميلة في نمائها وقوتها وأقولها » . وقد عدد على النحو التالي ، في عام ١٨٣٦ ، مبادئ نزعته العلائية : « ثمة روح مشترك بين البشر قاطبة . وهناك صلة بين الإنسان والطبيعة ، بحيث أن كل ما هو موجود في المادة موجود في الروح ... وهناك ، تحت جميع الظواهر والمسببات ، قوانين معينة نسميها طبيعة الأشياء » (السيرة الذاتية ، ترجمة ر. ميشو ، ١٩١٤ ، م ١ ، ص ٢٢٧) . ويلزم عن ذلك أنه يتعين على المرء أن يبحث في ذاته عن ناموسه : « من شاء أن يكون انساناً فعليه ألا يكون امتثالياً ... وما أغناني عن قدسية الموروث ما دمت أحيا حياة داخلية تماماً ... وما من قانون يمكن أن يكون مقدساً بالإضافة إلي إلا أن يكون قانون وجودي ... وما وحده بالإضافة إلي هو الخير والصراط المستقيم هو ما كان وجوده بحسب دستور وجودي وضميري ، أما الشرفما هو مناقض له » (سبع مقالات ، ترجمة ويل ، بروكسل ١٨٩٩ ، ص ٧ - ٨) . وليست فردية إمرسون نسخة من فوضوية شتيرنر ، لأن كل فرد عنده هو في الوقت نفسه الكون كله ؛ وعظام الرجال (انظر : ممثلو الانسانية ، محاضرات ١٨٤٥) ، من أمثال أفلاطون ومونتاني وسوينبورغ وغوته ونايليون ، هم أولئك الذين يجسدونه خير تجسيد . والحق أن إمرسون يمثل في أميركا نظرية في

العبرية أنته من الرومانسية الألمانية إما عن طريق كارلايل وإما مباشرة عن طريق قراءة شلينغ .

إن كلمة العقلانية TRASCENDANTALISME هي التي تشير إلى تيارات الفكر تلك في جملتها ؛ وينبغي أن يكون مفهوماً لنا أن المقصود بذلك أن كل تجربة ، مهما هان شأنها ، يمكن أن تقودنا إلى حياة أخرى تكشف لنا عن الكون : من هنا كانت تلك النزعة القدرية التي تذكرنا بنبرتها أحياناً بالرواقية : فما دام كل شيء في كل شيء ، فإننا إلى قدرنا في كل لحظة وأن بالغون ، والأحداث ليست بذات أهمية . والعقلانية هي موضوع إيمان ، لا موضوع برهان ؛ ومن الواجب بالتالي أن نقارب بين إمرسون وبين العديد من معاصريه : الإيمانيين وكبير كفارد ونيومان وحركة فلسفة الاعتقاد التي ما زالت موجتها تنداح وصولاً إلى أيامنا هذه ؛ وقد أثر ، بوجه خاص ، على و . جيمس الذي كان والده ، هـ . جيمس ، صديقه ، ولكنه أثر عليه بمزاجه أكثر منه بأفكاره .

(٥)

الايمانية والعقلانية المسيحية في فرنسا

في ظل ملكية تموز^(٤) ، وفي مستهل الامبراطورية الثانية^(٥) ، تجدد في أوساط رجال الدين ، وتحت التأثير الدائم لدي بونالد ولامنيه ، النقاش القديم حول قدرات العقل ؛ وكانت العقلانية المسيحية (القديس أنسلم ، القديس توما) قد اصطدمت دواماً ، داخل

(٤) ملكية تموز: حكومة فرنسا من ١٨٣٠ إلى ١٨٤٨ بقيادة الملك لوي - فيليب الأول دم .

(٥) الامبراطورية الثانية : حكومة فرنسا من ١٨٥٢ إلى ١٨٧٠ بقيادة نابليون الثالث . م .

المسيحية بالذات ، بدعوى ترى في السلطة المصدر الوحيد لمعرفة ما هو فوق حسي . وكانت قد سنحت لروما ، في الحقبة التي نحن بصددنا ، عدة فرص لإدانة ما أسمته بالإيمانية ؛ وفحوى هذا المذهب التوكيد على أن الايمان ، لا العقل ، هو معيار اليقين ، وأن العقل عاجز عن إثبات وجود الله ، وأن سلطة الكتاب المقدس لا تحتاج إلى البرهان عليها عقلياً .

إن هذا الروح يتجلى بوضوح لدى فيليب بوشيه (١٧٩٦ - ١٨٦٦) الذي تلقى تاهيلاً كاثوليكياً وانتسب في بادئ الامر إلى السانسيمونية ؛ ثم ما لبث أن تركها في عام ١٨٢١ ليرثس حتى عام ١٨٢٢ ، ثم بين ١٨٢٣ و ١٨٢٨ ، تحرير الصحيفة الكاثوليكية الأوروبية L'EUROPÉEN ؛ وينطوي فكره على خليط يدعو إلى العجب من السانسيمونية ومن سلفية دي بونالد ولا منيه . وكتابه مدخل إلى علم التاريخ INTRODUCTION À LA SCIENCE DE L'HISTOIRE (١٨٢٣) ضرب من فلسفة مسيحية في التاريخ ، مبني على مفهومين كبيرين ما ونى يؤكد أصلهما المسيحي ، مفهوم وحدة الانسانية ، الذي كان القديس اوغوستينوس عبّر عنه في مديفة الله ، ومفهوم التقدم الذي تلفاه لدى فنسان دي ليران ؛ فالتقدم عنده ضرب من ضرورة ؛ ذلك أن العامل لا يمكن أن يفعل إلا إذا عدل الجامد ، وهذه التعديلات يفترض فيها أن تتراكم ؛ وما البدن والعالم الاجتماعي والطبيعة إلا الجوامد التي تحولها على هذا النحو الفاعلية الانسانية ؛ ويتأدى التقدم الاجتماعي ، في نظره ، إلى مسيحية مستبدة وممركة ، تعود فيها السلطة الروحية إلى السلك الكهنوتي . وقد سعى بوجه خاص ، في رسالة تامة في الفلسفة TRAITÉ COM- PLET DE PHILOSOPHIE (١٨٤٠) ، إلى وضع تعليم ديني مذهبي يستجيب للحاجات الاجتماعية ويكون في مقدوره أن يناهض الفلسفة الانتقائية. وفي رأيه أن الفلسفة المسيحية قد ضلت وتاهت منذ

أن أدخلت ، بدءاً من القديس اوغوستينوس ، الجدل والمنطق على التعليم المسيحي : فالكتبة BIBLICI الذين يقنعون بتفسير الكتاب المقدس هم على صواب من أمرهم ضداً على كُتّاب الأحكام ومؤلفي الخلاصات الموسوعية . وبهذا الروح لا يعترف بوشيه بمعيار آخر لليقين ، حتى في المادة النظرية ، غير الأخلاق ، ولا يقرب سلطة أخلاقية أخرى غير المجتمع الذي يمثل خلاصه القانون الذي ما فوقه قانون .

بيد أن الإيمانية تظهر أيضاً لدى لوي بوتان (١٧٩٦ - ١٨٦٧) الذي تتلمذ أولاً على كوزان ودرّس في جامعة ستراسبورغ، قبل أن يرتد إلى الكاثوليكية ارتداداً ترك دويّاً ويسام كاهناً عام ١٨٢٨ . وقد رأى بوتان في تعليم المدارس الكليريكية النقائص نفسها التي سيعاينها عما قريب رينان : مزيجاً من العقلانية المدرسية والديكارتية وفلسفة الحس المشترك ليس من شأنه إلا أن يحمل الذهن على الشك إذ يجعل سلطة الكنيسة تابعة للعقل العام ؛ وقد كتب تعليم الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر - L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILO-SOPHIE EN FRANCE AU XIX SIÈCLE (١٨٣٣) بمقصد إصلاحية . ومذهبه الاجمالي ، الذي عرضه في فلسفة المسيحية PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME (١٨٣٣) ، ينطلق من التأمل في نقدية كانط التي بدا له أن القسم التحليلي منها ، وهو القسم الذي يبرهن على الطابع الذاتي ، وبالتالي اللايقيني ، للمبادئ الأولى ، يصيب أكثر ما يصيب المدرسة الاسكتلندية ، بينما يقوِّض القسم الجدلي منها كل ميتافيزيقا عقلانية . ولا يعدو العقل RAISON عند بوتان أن يكون هو المحاكمة العقلية RAISONNEMENT ، أي الفترة على الاستنتاج ؛ وهو لا يبلغ إلى أي مبدأ ؛ ولهذا السبب يضع فوقه « الفكر الخالص INTELLIGENCE PURE » الذي لا يشرع بأداء وظيفته إلا تحت تأثير الكلام الموحى به : وذلك هو مذهب اللوغوس القديم وقد أعيد التفكير فيه من قبل نصير لدي بونالد . وقد

أدانت روما بوتان ، فرضخ ؛ لكنه ما فتىء ينتصر لفلسفة تكون خادماً للدين وللكاثوليكية باعتبارها دين دولة .

هذه الإيمانية عينها كانت بمثابة الأساس لمذهب بونيتي الذي أنشأ حوليات الفلسفة المسيحية - ANNALES DE PHILO- SOPHIE CHRÉTIENNE عام ١٨٣٠ ؛ وكما يقول فرا^(٦) ، فإن « أولئك الفلاسفة المدرسين الذين طالما سخر منهم القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر ، والذين ظل يتكرر القول على امتداد حقبة طويلة إن روح الجمود والرتابة تجسّد فيهم ، صاروا موضع خشية ومهابة باعتبارهم مفكرين زنادقة وثوريين » ؛ فالعقلانية تسير والثنية في ركاب واحد . وقد أدين مذهب بونيتي هو الآخر من قبل روما سنة ١٨٥٣ ؛ كما صدرت إدانة أخرى سنة ١٨٦٦ بحق أوباغس ، الأستاذ في لوفان ؛ وكان يقول باستحالة البرهان على وجود الله ، وينكر فطرة العقل لأنه لا يمكن أن ينتقل الى طور الفاعلية إلا عن طريق تعليم خارجي وسلطة .

لقد راحت مسألة الايمانية ترتد شيئاً فشيئاً إلى مسألة انضباط كهنوتي داخلي . بيد أنها أعادت بناء نفسها ، بدءاً من العام ١٨٤٠ ، في نزعة عقلانية مسيحية هجرت الاتجاهات التقليدية وعارضت بكل قواها المذهب العقلاني الرسمي للجامعة ؛ وقد أسهم في هذه الحركة بوجه خاص كل من الأباتي ماريه (١٨٠٤ - ١٨٨٤) والأب غراتري (١٨٠٥ - ١٨٧٢) . وقد جاء كتاب ماريه محاولة في مذهب وحدة الوجود ESSAI SUR LE PANTHÉISME ليطور أطروحة صاغها بوتان وتعود في أصولها إلى جاكوبي ، وفحواها أن مذهب وحدة الوجود هو هرطقة العصر الكبرى وأنه الثمرة الضرورية لعقلانية تتجاهل

(٦) م . فرا : تاريخ الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX SIÈCLE : التقليدية والبابوية المتطرفة TRADITIONALISME ET ULTRAMONTANISME ، باريس ، ١٨٨٠ ، ص ٣٤٧ .

المتناهي إلى اللامتناهي ، وهو ليس بممكن إلا بالحب وبضرب من مناداة الموجود المفارق الذي إليه يكون توجهه . وجدل أفلاطون مغاير جداً على كل حال لجدل هيغل ؛ فالجدل الحق يمضي من كمالات الانسان المحدودة ليسندها إلى الله بدون حدودها ؛ أما هيغل ، الذي يتلخص مبدؤه في المسلمة السبينوزية المشهورة : « كل تعيين نفي » ، فإنه في الوقت الذي يلغي فيه الحدود يلغي الكيفيات ذاتها ، فلا ينتهي إلا إلى موجود لامتعيين ، مطابق للاوجود . وإنما عن طريق الجدل الحق برهن أفلاطون وأرسطو والقديس توما ، وكذلك ديكار ، وحتى بسكال ، على وجود الله ؛ ويطمح غراتري إلى بيان امتياز هذه الطريقة وشموليتهما عن طريق مماثلتها ، على نحو لا يخلو من غرابة ، لا بالشعر والصلاة فحسب كما في المادبة ، بل كذلك بطرائق الاستقراء العلمية وبعمليات الدمج التي ينجزها حساب التكامل ؛ وهذا جهد يشابهه في مناهج جهد مالبرانش ، وغايته بيان الطابع المسيحي للعقل .

لقد انتقد غراتري بشيء من العنف أولئك الذين اعتبرهم تلاميذ لهيغل ، وهم فاشرو ورينان وشيرر (دراسة حول السفسطة المعاصرة : السفسطائيون والنقد - ÉTUDE SUR LA SOPHISTIQUE CONTEMPORAINE: LES SOPHISTES ET LA CRITIQUE) . أما إلى أي حد مضى به الهوى ، فذلك ما نتبينه من الرسالة إلى السيد فاشرو L'ÉTUDE CRITIQUE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE (١٨٥١) التي كتبها بعد أن نشر هذا الأخير التاريخ النقدي لمدرسة الاسكندرية ؛ فتلك الرسالة ، التي تأدت إلى إقالة فاشرو ، الذي كان يومئذ مدرساً في دار المعلمين ، أختتمت بالتنديد بالتسرب الصامت للحولية والقدرية ، وكذلك بالميل الى كل ما هو شائن وكاذب ولامفهوم في الطبيعة وفي الفنون ؛ وقد جهر غراتري بإيثاره لسفسطائيي القرن الثامن عشر على سفسطائيي القرن التاسع عشر ؛

فأولئك هاجموا الايمان باسم العقل ؛ أما هؤلاء فيهاجمون العقل ذاته ؛ ومن ثم استنجد ضدهم بالفولتيريين الذين يعتقدون بعد بالله .

منذ ابتداء حكومة تموز سعى بوردا - ديمولان (١٧٩٨ - ١٨٥٩) إلى إعتاق الفكر المسيحي من إفسار النزعة السلفية واللاعقلانية لكل من دي بونالد ولامنيه . والكتب التي وضعها : خلائط فلسفية ودينية MÉLANGES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX (١٨٤٦) ، السلطات المقومة للكنيسة POUVOIRS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE (١٨٥٣) ، محاولات في الإصلاح الكاثوليكي ESSAIS DE RÉFORME CATHOLIQUE (١٨٥٦) ، جاءت بمثابة دعوى نقیضة لدعوى برودون في كتابه العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة LA JUSTICE DANS LA RÉVOLUTION ET DANS L'ÉGLISE. فقد كان على اقتناع بأن عهد الحريات السياسية، الذي دشنته ثورة ١٧٨٩، هو طور من أطوار تاريخ المسيحية ؛ وقد انصب كل جهده العملي على محاولة فصل المسيحية عن الأحزاب الرجعية ؛ وكان أكثر ما احتج عليه بوردا في معرض دعوته إلى « ارتداد الكليروس إلى الانجيل » المأثور المدرسي والوسيطي ، معصومية البابا ، التوسع المجاوز للحد لسلطات السلك الكهنوتي الذي يفترض فيه أن يقنع بتعليم الانجيل بدون أن يكون له أي حق في تعاطي التعليم العام ؛ ولكن ما كان لأحد أن يعيره أذنًا صاغية في زمن كان فيه الأصدقاء والأعداء متفقين على أن يروا في الكنيسة مبدأ معادياً للثورة .

لقد استندت هذه الأفكار الإصلاحية ، لدى بوردا ، إلى فلسفة تعارض الانتقائية الرسمية . وقد انطلق مذهبه من التأمل في فلسفة ديكار ، وبخاصة من نظريته في الأفكار : فالفكرة متميزة تماماً ، بثباتها وضرورتها ، عن الصورة ؛ وإذ هي حال للفكر ، مما يجعل السيادة عليها للإنسان ، فإنها في الوقت نفسه ، مثلها مثل الأفكار

الإلهية ، تمثيل لماهية ثابتة ؛ إذن فعن طريق التفكير يعيد الانسان ربط نفسه بالفكر الإلهي . وهذه الدعوى ، التي هي أيضاً دعوى أفلاطون وأفلوطين والقدّيس أوغوستينوس ، تتعارض مع ثلاث دعاوى أخرى ، كلها على السواء كاذبة ، يسميها بوردا بحسب أصلها : دعوى أبيقور التي تمّاهي الفكرة بالإحساس ، ودعوى أرسطو التي ترى في الأفكار مجرد نتاج لنشاط الذهن ، ودعوى زينون الكتيومي التي تحطم الشخصية إذ تخلط بين الانسان واللّه في الفعل وفي المعرفة . وواضح للعيان ما ترمي إليه هذه التمييزات : أن تترك للفاعلية الفردية مكانها واستقلالها ، بدون السقوط في النسبية الشكّية : « إن الفردية هي أس المجتمع الحديث ومصدر كل تقدم حقيقي . لأنها هي التي تحرك وتنمي قوانا كافة . ولو حطمتها لحكمتنا على أنفسنا بالارتداد إلى المجتمع السابق على المسيحية » . ومن منطلق هذا الروح جاءت نظريته في اللامتناهي ، كما عرضها في ختام كتابه عن الديكارتيّة L'E CARTÉSISANISME (١٨٤٣) ، لتمييز في الوجود الواقعي لامتناهيات من مراتب متباينة ؛ وكان مرماها من ذلك أن تضمن ، مع الخلق ، ضرباً من استقلال ذاتي للذهن المخلوق الذي لا تعوزه ، وهو اللامتناهي على طريقته ، أية فكرة من الأفكار الموجودة في اللّه

ثبت المراجع

- III. - J. HIMMELSTRUP et K. BIBKET - SMITH, *Søren Kierkegaard, International Bibliography*, Copenhagen, 1962. Traductions françaises indiquées dans G. GUSDORF, *Kierkegaard*, 1963, p. 209 - 11.
- J. WAHL, *Etudes kierkegaardiennes* 1938, 2^e éd., 1949.
- Kierkegaard vivant*, Colloque international U.N.E.S.C.O., 1966.
- IV. - EMERSON, *The Complete Works*, 14 vol., Boston, 1903.
- M. GONNAUD, *Individu et société dans l'œuvre de R.W. Emerson*, 1964.
- V. - M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, 1880, p. 269 - 510.
- M. NÉDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIX^e siècle*, 1937.

الفصل الثالث عشر

الفلسفة الاجتماعية في فرنسا

شارل فوربيه

كان النصف الأول من القرن التاسع عشر خصباً بالمصلحين الاجتماعيين ، ولا سيما في فرنسا : فقد حاول ش . فوربيه ، سان - سيمون ، كونت ، وبرودون ، كل على طريقته ، أن يخلق فكراً اجتماعياً متبصراً يكون على مستوى تحولات العصر السياسية .

(١)

فوربيه

ولد شارل فوربيه في بيزانسون عام ١٧٧٢ من أسرة من التجار ذوي اليسار ، لكنه أضاع ثروته في حصار ليون سنة ١٧٩٣^(١) ، والحق بالجندية من ١٧٩٤ إلى ١٧٩٦ ؛ ثم عمل مندوباً تجارياً متجولاً وموظفاً في مخزن أو أمين صندوق في ليون حتى عام ١٨١٥ ، ثم في بيزانسون في باريس ، بدون أن يفارقه النفور من مهنة تقوم على « فن شراء ما قيمته ستة فرنكات بثلاثة فرنكات ، وبيع ما قيمته ثلاثة فرنكات بستة فرنكات » ؛ وكان يحلم ، وهو وراء طاولة المتجر ، بإنسانية

(١) معلوم أن مدينة ليون تمردت وانتصرت للملكية عام ١٧٩٢ ، فحوصرت وعوقبت من قبل الجمعية الوطنية . «م» .

مجددة .

لقد أوجدت العناية الإلهية في العالم المادي تناغماً كاملاً يساوق مساوقة تامة بين حركات الأجرام السماوية ؛ وثمة في هذا العالم مبدأ محرّك هو الله ، ومبدأ محرّك هو المادة ، وأخيراً مبدأ ناظم للحركة يسميه فورييه العدل أو الرياضيات . ولولا هذا المبدأ الأخير لكانت الأجرام السماوية تصادمت في غير نظام وُلدُمُ بعضها بعضاً . وقد بث الله مثل هذا التساوق في حركات الحياة العضوية التي تخضع للغائية ، وفي حركات الحياة الحيوانية التي تنصاع للغريزة .

في قبالة هذه الأنواع الثلاثة من الحركات ، المادية والعضوية والحيوانية ، المضبوطة في نظام كامل أمثل ، تبدو « الحركة الاجتماعية » ، أي جملة العلاقات بين الناس في المجتمع ، سديمية تماماً ، غير ذات نظام ، مسوقة بسائق الجهالة . فهل من الممكن الاعتقاد بأن العناية الإلهية تركت هذه الحركة وحدها لحالها ؟ هذا ما يعلن إيمان فورييه الحي أنه غير مقبول ؛ وكل ما هنالك أن المبدأ الناظم لها قد أفلت حتى الآن من إدراك البشر ، مثلما بقي المبدأ الضابط لحركة الأفلاك مجهولاً إلى أن اكتشفه نيوتن وصاغه رياضياً . ويتباهى فورييه بأنه نيوتن العالم الاجتماعي ، أي بأنه اكتشف مبدأ التساوق الضابط للعلاقات الاجتماعية . والكيفية التي طرح بها المشكلة تدل هي ذاتها على أن بيت القصيد لم يكن بالنسبة إليه أن يخترع أو أن يتخيل قاعدة ما لخلق النظام الاجتماعي ، تماماً مثلما أن نيوتن لم يخلق التساوق بين الأفلاك عندما استخلص صيغتها ؛ والحق أن فورييه ، مثله مثل سان - سيمون ، لم يكن من الطوباويين نية ومقصداً ؛ بل كانت طلبته مبادئ التساوق الموجودة فعلياً في الطبيعة البشرية وجود الجاذبية في الكواكب ؛ فليس المطلوب التشريع للإنسان ، بل الكشف له عما هو كائن عليه .

إن الإيمان بالعناية الإلهية يضمن لنا أن الإنسان يفترض فيه أن

يبلغ إلى السعادة باتباعه بلا إكراه الانفعالات الأولية التي حبه بها الطبيعة . والحال أن المجتمع الانساني منظم على نحو يجد معه الإنسان نفسه في كل مكان مكرهاً ؛ فالقانون والاخلاق والدين تقمعه من كل جانب ؛ والعمل بالنسبة إليه ضرورة ، حالة شاقة يسعى إلى إعفاء نفسه منها ؛ والمصلحون الاجتماعيون لا يفكرون ، على الرغم من التجربة المديدة ، إلا بإحلال قواعد جديدة محل القواعد القديمة . وإن بين العناية الإلهية ، التي تكشفها لنا طبيعتنا بالذات ، وبين الحالة الراهنة للأشياء تضاداً هو بمثابة شذوذ حقيقي مناقض للإرادة الإلهية ؛ وفورييه يضع نصب عينيه إلغاء هذا التضاد . وليس معنى ذلك أنه يريد ، كما لو أنه روسو جديد ، نكوصاً إلى حالة الطبيعة ؛ فهذا النكوص ، على نحو ما يفهمه روسو ، يفترض تبسيطاً لأهوائنا واختزالها إلى انفعالات ابتدائية هي على النقيض تماماً مما يريده فورييه ؛ وآية ذلك أن للإنسان بطبيعته ، على ما يرى ، انفعالات معقدة وعديدة تقضي الطبيعة بتنميتها لا باختزالها ؛ وليس معنى ذلك أن الانفعالات ليس لها شططها ، وتلك هي الرذائل ؛ ولكنها المصادر الوحيدة لفاعليتنا ؛ ولهذا ، مثلاً ، فإنه على حين أن روسو يجهر بعدائه للملكية باعتبارها مؤسسة اجتماعية مضافة إضافة إلى الطبيعة ، ينحي فورييه باللائمة الشديدة على السانسيمونيين لأنهم يبيعون المساس بالملكية ، حافز الفاعلية ؛ كتب يقول : « إن الدعوة في القرن التاسع عشر إلى إلغاء الملكية والوراثة لهي من الجهالات التي تستوجب أن يهز لها المرء كتفيه ! » . وما يراه فورييه في الهوى هو مردوده من العمل TRAVAIL الذي يجعل منه منبع السعادة الانسانية ، على حين أن نماء العاطفة يتأذى بحسب روسو إلى ضرب من تأمل متبطر ؛ وليس الهوى لذاته هو ما يريده فورييه ، بل الانفعال مع نتيجته المحتومة ، العمل . والقول بوجود رابطة بين الهوى والعمل لا ينبع من تحليل سيكولوجي بقدر ما ينبع من الاقتناع الراسخ لدى

فورييه بأنه ما كان للعناية الإلهية أن تفصل تجلي طبيعتنا ، كما يتمثل بالهوى ، عن شروط وجودنا وسعادتنا ، الكامنة في إنتاجية العمل .

لقد كان شعار العصر الإنتاج ، والتنظيم من أجل الإنتاج ؛ والانتاج منوط بالعمل ، والوسيلة الوحيدة لزيادة انتاجية العمل هي في جعله « جذاباً » . فالعمل لا يكون جذاباً إلا إذا كان موافقاً لذوق كل امرئ ؛ وهو لا يمكن أن يكون كذلك إلا وسط تجمعات حرة ، مؤلفة من عدد كافٍ من الأعضاء ليكون في استطاع كل واحد منهم أن يختار بين الأعمال النافعة للجميع العمل الذي يوافق ذوقه ، ومن عدد قليل منهم في الوقت نفسه ليكون التجمع شراكة يتولد هي إطارها لدى كل عضو شعور حي بتضامير المجموع وتصور واضح عنه ؛ وهذا أمر ممتنع في مجتمعاتنا الهائلة الحجم ، حيث لا يمثل الفرد شيئاً يذكر وحيث تغيب عنه بالتالي علاقته بالكل الاجتماعي . من هنا تولدت في ذهن فورييه فكرة الكتبية PHALANGE ، وهي عبارة عن تجمع صغير من الشغيلة المتشاركين الذين يجب أن يكون عددهم ١٦٢٠ شغياً ؛ ومشروعه هو أن يحقق من الآن ، في قلب مجتمعنا المتمدن ، تجربة كتابية ؛ فتجربة كهذه لا بد بالضرورة أن تجد من يحاكيها ، وعندئذ سيختفي رويداً رويداً المجتمع « المتمدن » ليخلي مكانه لعدد لا يقع تحت حصر من الخلايا الاجتماعية المتقارنة . والكتبية هي ، من الخارج ، مجموع النقابات الحرفية الضرورية لسد حاجات جميع الذين ينضوون تحت لوائها ؛ وتتألف الكتبية من أفساق SERIES ، يتألف كل نسق منها بدوره من زمر GROUPES ؛ والنسق هو مجموع الأفراد الذين ينتمون إلى مهنة واحدة ، ولتكن مثلاً مهنة الزراعين ؛ أما الزمرة فهي ، داخل النسق ، مجموع الأفراد الذين يتعاطون جزءاً بعينه من المهنة ، وليكن مثلاً الفلاحة أو الاعتناء بالحبوب أو الاعتناء بالأعلاف ؛ وشروط وجود الشغل تجمعه مع غيره ، وجميعهم معاً يعيشون في مَشْرَكَ PHALANSTÈRE ، مساكنه منفصلة ، وإن مجمعة . ومن الواضح

للعيان أن ما يعود إلى الحياة هنا ، في ذهن فوربييه ، هو شيء من تلك الطوائف الحرفية التي عرفها العصر الوسيط والتي كان يطيب للرومانسية أن ترسم لها صورة مثالية ، بروحها الرفاقية المرحية وتضامنها الحرفي وتأزرها وتنافسها فيما بينها ؛ وقد حكمت عليها ثورة ١٧٨٩ والصناعة الكبيرة بالزوال ؛ فتقسيم العمل يعزل العامل ويحصره بوظيفته ، فيفقد هذا من ثم اهتمامه بالكل الذي يساهم في إنتاجه . أما العمل التشاركي ، أي العمل الذي لا يغيب مجموعه عن الانظار أبداً ، فإن له دواعي تجعله جذاباً ؛ فالعامل يبذل قصاره ليقول ما يفعل على أحسن وجه ، لأنه يعاين دور جزئه في المجموع ؛ والزمرة تتنافس ، من جهتها ، مع الزمر الأخرى ؛ وأخيراً فإن كل فرد ، إذ يعاين الانتاج في كليته ، لا ينشد إلى وظيفة بعينها ولا يتسمّر فيها ، بل يكون في مستطاعه ، حسب مشاريه وتبدلات مشاريه ، أن ينتقل من وظيفة إلى أخرى . وعلى هذا النحو تكون أهواء الإنسان الرئيسية الثلاثة قد وجدت حاجتها من الإشباع في ظل العمل التشاركي : الميل التركيبي ، أي حب المشاركة في كمال الكل الذي يساهم الفرد في عمله ، والميل القبالي ، أي التنافس بين الزمر ، لا من منطلق تلك الغيرة التي تنحط إلى كراهية وحقد ، بل من منطلق الرغبة في خدمة الزمرة التي ينتمي إليها الفرد على خير نحو ، وأخيراً الميل الفرائشي ، أي ذلك التوق إلى التغيير الذي ينبع من داخل كل واحد منا من جراء إشباع مشاربنا وتعددها . فلكاننا نقرأ هنا وصفاً للعبة من الألعاب وللمشاعر المرحية التي تدب في مختلف المشاركين فيها وفي مختلف الأفرقاء . وآية ذلك أن « العمل الجذاب » لا يكاد يفترق عن اللعب ، ولا يتم إن لم يرافقه قدر كثير من الصبينة .

وتبقى الأسرة في إطار الكتيبة قائمة ، ولكن بعد أن تتلاشى جميع الإكراهات والواجبات المزعومة التي تستحضرها إلى الذهن كلمة الأسرة ؛ وتربية الأولاد تتم عن طريق مشهد الأشغال التي يحضرونها

والتي يستطيعون رويداً رويداً أن يشاركوا بقسطهم فيها بملء الحرية ؛ ومن خلال تدريبهم هذا على المهن طراً ينجلي للعيان شيئاً فشيئاً ميلهم الغالب ؛ ومن جهة أخرى ، ليس الوفاء الزوجي بإلزامي ، ولا مانع يحول دون إشباع المرء لهوى الفراشة فيه ؛ والحق أن امرأة المشترك أكثر حرية بعد من امرأة السانسييمونية .

إن طوباويات كهذه تفترض دوماً (وقد رأينا ذلك عند حديثنا عن أفلاطون) توافقاً بين رغبات الانسان والطبيعة ؛ فللحصول على المفعول المرام ، لا بد أن تتنوع المشارب الطبيعية لأفراد الكتبية بقدر تنوع المهن ؛ ولهذا يريد فورييه ، في تجربة المشترك التي يبغى تجربتها ، أن يختار أعضاء يكون لكل واحد ذوق متميز ؛ ولئن نص على أن عددهم يجب أن يكون ١٦٢٠ ، فلأن جميع التاليفات الممكنة للاهواء الأصلية ، في رأيه ، قادرة على تعيين مثل هذا المقدار من الطبائع ؛ لكن كيف السبيل إلى ضمان ديمومة مثل هذه الوفرة من الميول والنزعات ؟ إن فورييه يعتقد ، بوجه الإجمال ، أن التحول العميق الذي سيطرأ على الانسانية مع الانتقال من المدنية إلى التساوق سيترافق بانقلاب بعيد المدى في الطبيعة وفي الأبدان ، شبيه بتلك الانقلابات التي وصفها كوفييه فيما يتصل بماضي الكرة الأرضية ؛ وتسقط مخيلته على المستقبل أساطير من الماضي ، فيتصور الحيوانات البحرية وقد دُجّنت ، أو أعضاء بدنية جديدة وقد تكونت ، ومنها على سبيل المثال ذنب يبلغ طوله اثنتين وثلاثين ذراعاً ، الأمر الذي ابتهج له الرسامون الكاريكاتوريون في عصره أيما ابتهاج ؛ ومعنى ذلك كله أن الطبيعة ، نزولاً عند أمر من العناية الإلهية ، ستكون مؤهلة أكثر فأكثر لإشباع حاجات الإنسان ورغائبه .

تلكم هي مبادئ تلك الميكانيكا المجتمعية التي جدّت الأناجيل في طلبها والتي امتدى نيوتن إلى نظيرها في العالم المادي فقط ؛ والحق أنها ثمرة عجيبة لعصر قرن الادعاء الديني والعلمي بادعاء

البلوغ ، بدون أن تتجشم الانسانية جهداً شاقاً ، إلى الحد الأقصى من الانتاج الاقتصادي ، مع استبعاد المشكلات السياسية والأخلاقية كافة .

(٢)

الفوريوية

انتشرت الفوريوية ابتداء من عام ١٨٣٢ بوجه خاص، بفضل التعليم الذي أذاعه عنها جول لاشلييه ، وهو سانسيموني مرتد. وعلاوة على كتب فورييه ، جرى عرض المذهب في مؤلفات شتى بأقلام كل من جوست مويرون (لمحات حول المناهج الصناعية APERÇUS SUR LES PROCÉDÉS INDUSTRIELS ، ١٨٢٤) ، وأميديه باجيه (مدخل إلى دراسة العلم الاجتماعي-INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE LA SCIENCE SOCIALE ، ١٨٢٤) ، آييل ترانسون ، وهو بدوره سانسيموني مرتد (النظرية المجتمعية ، في المجلة الموسوعية REVUE ENCYCLOPÉDIQUE التي كان يصدرها ب. لورو ، ١٨٣٢) ، وهـ. رينو (التضامن SOLIDARITÉ ، ١٨٣٦) ، وف. كونسيديران الذي ترأس ، بدءاً من عام ١٨٣٢ ، تحرير مجلة المشرك أو الإصلاح الصناعي LE PHALANSTÈRE OU LA RÉFORME INDUSTRIELLE التي صارت تصدر ابتداء من عام ١٨٣٥ باسم الكتبية LA PHALANGE ، والذي نُشر في عام ١٨٣٦ المصير الاجتماعي LA DESTINÉE SOCIALE . كما نُشر بلأران ، وهو الآخر سانسيموني مرتد ، في عام ١٨٣٩ سيرة حياة فورييه الذي كان توفي في عام ١٨٣٧ بدون أن يحصل على المليون الذي كان يطلبه ليقوم بتأسيس كتبية على سبيل التجربة. وقد بذلت محاولات في هذا السبيل بعد وفاته ؛ وأشهرها إطلاقاً تعاونية غودان ،

في مدينة غيز ، وهي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا : لكن لا يعسر علينا أن نقع في أمكنة أخرى على آثار من الإرث الفوريوي .

في منهاج الديمقراطية السلمية LA DÉMOCRATIE PACIFIQUE ، الذي أصدره ف . كونسيديران في الأول من آب ١٨٤٣ ، يجهر بإيمانه بما يلي : « إننا نعتقد أن الإنسانية ، المدفوعة بنفس من الله ، مدعوة إلى تحقيق تشارك أوثق أوثق بين الأفراد والأسر والطبقات والأمم والعروق التي تؤلف عناصرها ... ؛ وأن هذا التشارك العظيم للأسرة الإنسانية سيتوصل إلى وحدة مثلى ، أي إلى وضعية اجتماعية سينبع فيها النظام بصورة طبيعية وحة من التوافق التلقائي بين العناصر البشرية كافة » . والفوريوي راسخ الاقتناع بأن حالة المزاخمة والصراع بين الطبقات لا تعود إلا إلى ظروف عارضة ، وبأن الانتقال الثوري الذي تم عام ١٧٨٩ كان يمكن أن يكون سلمياً ، وبأن المستقبل تشارك بين الرأسمال والموهبة والعمل . وينتهي ف . كونسيديران إلى انتقائية سياسية ودينية ، قريبة من انتقائية كوزان الفلسفية ، بعد أن يصف حالة الأحزاب السياسية عام ١٨٤٣ ، مميزاً بين المحافظين الحديين (غيزو وكبار الصيارفة) ، والمحافظين التطوريين ، والديموقراطيين التأخرين ، وأنصار الاقتراع العام وتسمية رئيس منتخب والحرب الخارجية ، والديموقراطيين الاشتراكيين ؛ وخطوهم جميعهم نزعتهم الحصرية والاستبعادية ، ونفيهم للمبادئ الأخرى ؛ و « هم بالإجمال شرعيون في المبدأ الذي يثبتونه ويحامون عنه » . ويقول أيضاً : « إن البروتستانتية ، حارسة مبدأ الحرية ، والكاثوليكية ، حارسة مبدأ التراتب والوحدة الكلي القداسة ، والفلسفة التي تعمل في مضمار العقل الخالص ، مدعوة كلها إلى الاتحاد ذات يوم » . ويعلن فوريوي آخر ، هوف . هانكان ، في عام ١٨٤٤ ، عن تعاطفه إن لم يكن مع مذهب كوزان الذي يسمه بالإبهام ، فعلى الأقل مع منهجه .

بيد أنه وجد أيضاً بين الفورويين كاثوليكين قويمو المعتقد ، ومنهم هيبوليت دي لا مورفونيه ، شاعر مدينة سان - مالو ، الذي احتج على الفكرة التي تقول إن فورييه قال بشيء يمكن أن يعتبر ديانة جديدة مباينة للمسيحية ؛ وإنما كان كل قصده أن يرد هذه الديانة من شبه الاعتقاد كما قال به لأمنيه إلى ملء الاعتقاد كما وجد على مدى الدهر في حضان الكنيسة . وقد كتب دي لا مورفونيه مقالته ضد أوجين بلوتان ، الفوروي هو الآخر، الذي كان يعتقد بـ «ديانة تطورية» لأنه « طرداً مع تطور الإنسانية يدلف مقدار أكبر من الحياة الكلية ، أي من الله ، بعبارة أخرى ، إلى الإنسانية » . والحق أن الفورويية تقترب ، بصيغ من هذا القبيل ، من حلولية هيغل التاريخية^(٢) .

لقد اضطلع الفوروييون بدور فعال في ثورة ١٨٤٨ . فقد طالب كونسيدران الجمعية التمثيلية بتوفير الوسائل لوضع الإصلاح موضع التطبيق العملي ؛ ووجد ، في الحقبة نفسها ، ٢٠٠ ٠٠٠ فورويي في أميركا ؛ كما حاول كونسيدران ، بعد عام ١٨٤٩ ، أن يؤسس مستوطنة في ولاية تكساس .

(٢) انظر هذه المقالات المختلفة في العقائد والكليروس والدولة ، دراسات تاريخية ، LES DOGMES, LE CLERGÉ ET L'ÉTAT, ÉTUDES HISTORIQUES ، باريس ، المكتبة المجتمعية ، ١٨٤٨ ، ص ٨٥ (هانكان) ، ٣٦ (دي لا مورفونيه) ، ١٩ (بلوتان) .

ثبت المراجع

- I. - Ch. FOURIER, *Théorie des quatre mouvements*, 1808; *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1829.
E. POULAT, *Les cahiers manuscrits de Fourier*, 1957.
E. LEHOUC, *Fourier aujourd'hui*, 1966.
II. - M. FRIEDBERG, *L'influence de Ch. Fourier sur le mouvement social contemporain en France*, 1926.

الفصل الرابع عشر الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة) سان - سيمون والسانسيمونيون

(١)

سان - سيمون

ولد الكونت كلود - هنري دي سان - سيمون في باريس سنة ١٧٦٠ ، وعمل ضابطاً حتى قيام الثورة ؛ ومن ١٧٨٩ إلى ١٨١٣ طرق مجال المضاريات وانتهى إلى إفلاس ؛ وبدءاً من ١٨١٣ ، وبلاستناد إلى المعارف التي تم له التقاطها وجمعها من خلال أحاديثه مع الرياضيين والفيزيولوجيين في زمانه ، احترف مهنة الكتابة ؛ ومن ١٨١٤ إلى ١٨١٧ حملت مؤلفاته وكراساته ، إلى جانب توقيعه ، توقيع أوغستان تيبيري ، كاتم سره . وفي ١٨١٩ صار أوغست كونت نفسه معاوناً له ، حتى إنه وقّع بمفرده الدفتر الثالث من كتاب التعليم الديني للصناعيين CATÉCHISME DES INDUSTRIELS ؛ وكانت وفاة سان - سيمون عام ١٨٢٥ .

تطالعنا تأملات سان - سيمون في العلوم بموضوعتين متميزتين
أتم التمايز : من جهة أولى موضوعة وحدة العلم التي كان قال بها ،
أخذاً عن ديكارت ، دالامبير الذي أعاد سان - سيمون طبع خطابه
التمهيدي في كتابه مدخل إلى الأعمال العلمية في القرن الثامن عشر

INTRODUCTION AUX TRAVAUX SCIENTIFIQUES DU

XVIII SIÈCLE الصادر في ١٨٠٧ - ١٨٠٨ : ومن الجهة الثانية موضوعة الانتقال الضروري للعلوم من حالة تخمينية ، تكون فيها المعرفة عبارة عن إلهيات أو ميتافيزيقا ، إلى حالة وضعية ؛ وقد استقى موضوعته الثانية هذه من معين أحاديثه مع الدكتور بوردان .

إن هاتين الموضوعتين لا تتألفان فيما بينهما : فأولاهما وجّهته نحو المثل الأعلى الديكارتي عن علم عام يشمل في آن معاً علم الطبيعة وعلم الإنسان ويجمع بين نيوتن ولوك ، بين عالم الفلك وعالم الفيزيولوجيا ؛ ومن ثم حاول أن يعمم الجاذبية النيوتنية بتطبيقها على الأشياء الانسانية والمعنوية . والموضوعة الثانية وجّهته نحو تلك العلوم التي ما أدركت بعد « الحالة الوضعية » ، وعلى الأخص نحو علم الإنسان ؛ وقد تصور هذا العلم في عام ١٨١٢ على منوال كابانيس الذي كان جعل من علم النفس فرعاً من الفيزيولوجيا ؛ وإنما ابتداء من ١٨١٤ وضع هذا العلم بوجه خاص في إطار « سياسة وضعية » (هو الذي اخترع في عام ١٨٢٠ التعبير الذي سيعود كونه إلى تبنيه) .

إن الموضوعة الأولى لا تقيم تمييزاً جوهرياً حقاً بين موضوعات العلوم ؛ أما الموضوعة الثانية فتفصل على العكس بقوة العلوم الرياضية والفيزيائية عن العلوم الفيزيولوجية والانسانية . وقد هجر سان - سيمون رويداً رويداً الموضوعة الأولى لصالح الثانية ؛ وآية ذلك أنه رأى ، بدءاً من ١٨١٢ ، فرقاً ذا قيمة اجتماعية - لا يبدو أنه استرعى انتباهه من قبل - بين علوم الأجسام الخام وعلم الإنسان . وقد وقع سلن - سيمون من جديد ، في هذا الصدد ، على فكرة من العصر الوسيط كانت تحثها جانباً الأزمنة الحديثة ، ومؤداها أن شرف علم من العلوم يتناسب مع شرف موضوعه ؛ فبقدر ما يسمو الإنسان مقاماً على الأجسام الخام ، يتعين طرداً أن يوضع العلماء الذين يبحثون في الانسان في مرتبة أعلى من تلك التي يوضع فيها العلماء « الخاميون » ؛

ناهيك عن أن هؤلاء العلماء الخامين يعملون على تقدم آلات الحرب ، مما يتنافى والمثل الأعلى السلمي للانسانية . وقد فرض هذا المثل الأعلى نفسه عليه غداة حروب الامبراطورية ، فكان واحداً من أولئك الذين نهّدوا في عام ١٨١٤ ، بعد سقوط نابليون ، إلى تنظيم السلم .

في مشروعه إعادة تنظيم المجتمع الأوروبي -RÉORGA- NISATION DE LA SOCIÉTÉ EUROPÉENNE (تشرين الأول ١٨١٤) يعتبر سان - سيمون أن السلم يكون بحكم الموطد إذا ما ألّفت أوروبا جسماً سياسياً واحداً ، مع الإعلان في الوقت نفسه عن استقلال كل شعب . ولسوف تجري محاولة ، في عام ١٨١٥ ، لتحقيق هذه الوحدة من خلال مؤتمر لمندوبين مطلقي الصلاحيات لم يتمخض ، في خاتمة المطاف ، إلا عن توازن أوروبي مؤقت ؛ وحتى لو كان ذلك المؤتمر دائماً ، لما رأى فيه سان - سيمون وسيلة ناجعة لتأمين ذلك التوفيق بين الاستقلال والوحدة الذي يمتنع بدونه أن يستتب السلم العالمي . وما يميز مشروعه عن مشاريع السلم الدائم التي كان رسمها الاباتي سبان - بيير^(١) أو كانط هو أنه ينبأ أرباب الصناعة مناب السفراء ؛ فاتفاق المصالح الصناعية هو ما يفترض فيه أن يخلق شروط السلم ؛ ومن الواجب أن يحتل الصناعيون ، في الهرم السياسي ، المكانة التي تناظر نفوذهم الاجتماعي .

بدءاً من ١٨١٦ تخلي فكرة اتحاد سياسي أوروبي مكانها لديه لبحث تمهيدي أعم مدى وأهمية ، غايته البرهان على الغلبة الاجتماعية للصناعة ؛ فالصناعة لا تقبل أصلاً انفصلاً عن العلم ، إذ هي لا تعدو أن تكون تطبيقاً له ، والعلم نفسه يُعتبر ضرباً من الصناعة ، كما يستبان ذلك من الفصول المسلمة على دفعات لكتاب الصناعة الأدبية

(١) الاباتي شارل إيرينه كاستل دي سان - بيير : كاتب فرنسي (١٦٥٨ - ١٧٤٣) مؤلف مشروع سلم دائم (١٧١٣) . م . د .

**والعلمية ، المتحالفة مع الصناعة التجارية والمعملية . L'INDUS-
TRIE LITTÉRAIRE ET SCIENTIFIQUE, LIGUÉE AVEC
L'INDUSTRIE COMMERCIALE ET MANUFACTURIÈRE**
(كانون الأول ١٨١٦ - آذار ١٨١٧) . وقد جاء في المنظم^(٢)
L'ORGANISATEUR (١٨١٩ - ١٨٢١) أن النظام الاجتماعي
القديم كان ينطلق من فكرة مؤداها أن البلد ميراث للحكام الذين
يسوسون أمره لصالحهم ؛ أما في الأزمنة الراهنة فيسود على العكس
الاعتقاد بأن الهدف الذي ينبغي على النظام السياسي أن يضعه نصب
عينيه هو سعادة المحكومين ، علماً بأن المقصود بالسعادة إشباع
الحاجات المادية والمعنوية ؛ والحال أن هذا الإشباع منوط بدوره بتطور
الفنون والمهن ؛ وهذا الهدف هو من الواضح بحيث لا يحتمل أي
تعسف ، وبحيث أن جميع مسائل التنظيم الاجتماعي تغدو
« وظيفية » ؛ فمصلحة الصناعة تتفق مع مصلحة المجموع ؛ والغنى
عامل تقدم ، لأن السبب في معظم الحروب فقر شعب يطمع في ثروات
جيرانه . وفي النظام السياسي الجديد سيضطلع العلماء بمهام القيادة
الروحية ، التي كانت حتى ذلك الحين حكراً لرجال الدين ، مثلاً سيتولج
الصناعيون بتسيير المصالح المادية ؛ وعلى هذا النحو تغدو قدرة كل
فرد على أداء وظيفة محددة واضحة ، ومن ثم تستعيد صيغ العدالة
الاجتماعية (التي تذكر بالصيغ المشهورة التي وردت في الأخلاق
النيقوماخية) : « من كل حسب استطاعته ، ولكل استطاعة حسب
أعمالها » .

لكن بين تقويض النظام القديم وتشديد النظام الجديد يظل
عصرنا ، في رأيه ، عصرأ انتقالياً؛ ففوى الإقطاع والاكليروس ، التي

(٢) المنظم : مجلة أو نشرة دورية بالأحرى أصدرها سان - سيمون في شكل كراسات ،
وأراد عن طريقها أن يجد ، من خلال حل المشكلات الاقتصادية ، علاجاً للآداء
السياسية لأوروبا المعاصرة . « م » .

كتب عليها الهلاك ، تصارع في سبيل بقائها ؛ في حين يعتقد « الميتافيزيقيون » و « القانونيون » (أي الثوريون) أنهم يفعلون ما فيه الكفاية بإلغائهم التنظيم القديم بدون أن يسعوا إلى إحلال آخر محله ؛ وتكتفي الحكومة بوظائف أمنية لا تتعدى الإبقاء على النظام مستتباً ؛ والحال أن هذا دور ثانوي وسلبى . وفي النظام الصناعي SYSTÈME INDUSTRIEL (١٨٢١) يقارن سان - سيمون الحالة الاجتماعية في زمانه بحالة الانحطاط الروماني : فنهاية الوحدة الاجتماعية التي أوجدها الإقطاع في القرن الثالث عشر ، وتمزيق البروتستانتية لوحدة الاعتقاد ، وإلحاق السلطة الروحية بالقادة الزمنيين الذين تولوا بمفردهم تشكيل التحالف المقدس ، كل ذلك أعراض تشبه غاية الشبه أعراض الانحطاط الذي سبق ، في القرون الأولى من التاريخ الميلادي ، تكوين المجتمع المسيحي . وقياساً على ذلك يتخيل سان - سيمون تجديد اجتماعياً مشابهاً تماماً لتجديد المسيحية ، ويكون هو مسيحه المنتظر .

إن « المسيحية الجديدة » التي يحلم بها مطابقة ، في جوهرها ، للقديمه ؛ ذلك أن الجوهر الباقي للمسيحية ليس الاعتقاد في إله مجازٍ وحياة في الآخرة ؛ أضف إلى ذلك أنه غير وثيق الارتباط ببعض المؤسسات الكليريكية ؛ وإنما كل قوامها (هكذا كان يتكلم شوبنهاور أيضاً في الحقبة ذاتها) في القاعدة الخلقية التالية : « أحبوا بعضكم بعضاً » ، وهي قاعدة يتمثلها العقل دفعة واحدة وغير قابلة بالتالي لتقدم . أما الجانب الفاني من المسيحية فيتمثل بتلك الأشكال التي تمر بها المؤسسات التي تضع تلك القاعدة موضع التطبيق ، أي الكنيسة ؛ فالكنيسة معصومة عن الخطأ ما دامت تستجيب للحاجات الاجتماعية ؛ أما يوم تكف عن العمل في خدمة المجتمع وتتوقف عن الفعل لصالح الطبقة المدقعة ، فلا مناص من استبدالها بغيرها . والحال أن سان - سيمون يعتقد أن الأديان المسيحية المزعومة فقدت معنى رسالتها ؛

ففي الديانة الكاثوليكية ، أولاً ، تعطى الأفضلية في التعليم الديني لعبادة ولعقيدة تفرضان على العلمانيين التبعية لرجال الاكليروس ، في حين أن الأفكار الأخلاقية لا تعدو ، في الديانة المذكورة ، أن تكون شتاتاً لا يؤلف هيكلأ مذهبياً ؛ كذلك فإن الاكليروس ، الذي يكاد كل علمه يقتصر على لاهوت لا يتخطى عتبة المماحكات ، تغيب عنه زبدة المسيحية ، مما يتأدى لا محالة إلى تجاوزه من قبل العلماء والفنانين والصناعيين ؛ وديوان التفتيش منافع لروح المسيحية لأنه لا يدين سوى جرائم مضادة للعقيدة والعبادة ؛ وكذلك هو شأن رهبانية اليسوعيين التي تخوض صراعاً مكشوفاً ضد الوضعية المستجدة : خلاصة القول أن سان - سيمون يرى في الكاثوليكية عميلاً للرجعية وسنداً لقوى الماضي ، على نحو ما كان دورها في عهد عودة الملكية . أما فيما يتعلق بالديانة البروتستانتية فقد كانت اللوثرية بكلمة واحدة ، وفي رأي سان - سيمون ، بمثابة تراجع ؛ فقد عادت بالمسيحية القهقري وصولاً إلى النقطة التي كان منها منطلقها ، أي إلى طور المسيحية في زمن يسوع ، يوم كانت تقف خارج التنظيم السياسي والاجتماعي ولا تزيد على أن تكون مطلباً أخلاقياً خالصاً لا يهدد بقاء النظام القمعي للمجتمع الروماني وركيزتيه : الرق والوطنية الضيقة ؛ وعلى هذا النحو يتكون البروتستانتية قد أبقت على الدين في حالة تبعية للسلطة السياسية ؛ ومن مآخذ سان - سيمون الأخرى عليها انعدام الحس الفني لديها ، أي افتقادها إلى وسيلة لتوحيد البشر .

إن « المسيحية الجديدة » مطالبة بأن تعيد تنظيم المجتمع بالاعتماد على القوة الجديدة التي تحبى بها القاعدة^(٢) الانجيلية . بيد أن مبادرة الحركة لن تأتي من أولئك الذين ستعود عليهم بالفائدة ، أي من الطبقة الفقيرة ؛ فنشر المسيحية لم تكن وراعه ، في أول الأمر ،

(٢) هي القاعدة الانجيلية الآتفة الذكر : « أحبوا بعضكم بعضاً » . م .

حركة شعبية بقدر ما كان وراءه « رجل روماني » مثل القديس بولس وأشرف من أمثال بوليوكتوس^(٤) . ويعتمد سان - سيمون كذلك على « محبي الانسانية » ، أي على أولئك الذين من شأن تعليمهم ووعظهم أن يبينوا للملوك أن مصالحهم الحقيقية تطابق مصالح العلماء والصناعيين وتناقض مصالح النبلاء ورجال الدين ؛ والحق أن سان - سيمون كان أكثر أرسقراطية من أن يداخله الاعتقاد بأن الشعب ، الذي في سبيله يعمل ، قادر على أن يفعل شيئاً في سبيل تجده ؛ فحتى ثورة ١٧٨٩ لم تجيء من حركة شعبية بقدر ما جاءت من ميتافيزيقيين وقانونيين ؛ وفي ظل الإحياء الجديد ينبغي أن يتم كل شيء بالتفاهم بين الملك و « محبي الانسانية » الممثلين للعلماء والصناعيين ؛ ولن يكون المطلوب تغيير شكل الدولة بقدر ما سيكون بيت القصيد إنابة العلم مناب الاكليروس ، والصناعة مع الصيرفة مناب النبالة ؛ وأما احتمال نشوب نزاع بين هذه السلطات الجديدة وبين مصالح الطبقة الفقيرة فأمر لا يدور له في خلد ، وهو لا يعتقد أصلاً بوجود مسألة اجتماعية بالمعنى الحقيقي للكلمة . ووسائله في العمل لا تعدو ما يلي : خطابات إلى الملك ، مشروع إعلان ، رسالة إلى وزير العدل ، رسالة إلى الصيرفة ؛ أما مشاريعه فهي التالية : تعليم ديني قومي يحرره معهد فرنسا لتلقين الشعب أسس التنظيم الجديد ، ميزانية يقترح عليها الصناعيون ، إلغاء ألقاب النبالة ، إعادة تنظيم الحرس القومي وانتخاب الضباط من قبل الجنود ، حل البرلمان ، إعلان الدكتاتورية لفرض الإصلاحات . ولئن رفض فكرة مصادقة الشعب ؛ فقد احتفظ من روسو بفكرة ضرورة مشترع وحيد : « إن تصور النظام الجديد يجب أن يكون وحدوياً ، أي صادراً عن رأس واحد ؛ فالهيات لا

(٤) بوليوكتوس : ضابط روماني اعتنق المسيحية واستشهد في أرمينيا نحو عام ٢٥٠ م .

يمكن أن تنتج نظاماً . بيد أن السياسة لا تعدو في نظره أن تكون وسيلة ، وأكثر ما في أفكاره قابلية للحياة تختصره الكلمة الجامعة التالية : « إن السلطة المدنية هي الأساس الوحيد للسلطة السياسية » : والمقصود بالسلطة المدنية هنا ، بحسب المثل المشهور الذي ضربه ، تلك السلطة التي هي في الوقت الراهن بين أيدي الثلاثة آلاف من العلماء والفنانين والصناعيين الذين لو زالوا لزال معهم المجتمع الفرنسي ، على حين أن هذا المجتمع عينه لن يتأثر تأثراً يذكر فيما لو فارق الحياة على نحو مفاجيء الثلاثون ألف شخص الذين يسوسون الأمة ويديرون شؤونها ويتجسد فيهم شذوذ سلطة سياسية مستقلة عن السلطة المدنية . أفليست العدالة السانسييمونية والحال هذه، كما تتلخص في القول المأثور: ولكل حسب استطاعته، ولكل استطاعة حسب عملها ، ، أليست مبدأ لقانون مدني مثالي ينبغي أن يقوم مقام السياسة وأن يستعيز عن التبشير الثوري بالمساواة بالتبشير بالعدالة التوزيعية ؟

(٢)

السانسييمونية

يرتبط تاريخ السانسييمونية ارتباطاً وثيقاً بتاريخ فرنسا السياسي والاجتماعي بين ١٨٢٥ و ١٨٥١ ؛ فالوعظ والتبشير والدعاية والحملات الصحافية والمحاكمات المدوية ، كل ذلك تآدى إلى خلق حالة ذهنية كان لها ، بالتناظر مع عدد من ميول العصر العامة ، تأثير عملي لا يستهان به .

لقد تميزت السنوات الاولى (١٨٢٥ - ١٨٣٢) بالعطاءات المذهبية الكبرى للسانسييمونية : مقالات المنظم التي كان يحررها أوغست كونت وأولاند رودريغ وبازار وأنفانتان ؛ الدروس التي كانت

إن ترتيلة السانسيمونيين هذه ، التي وضعتهم (على الرغم من التحفظ المتضمن في البيت الأخير) في قفص الاتهام باعتبارهم من الطوليين ، لتعبر عن ذلك التفاؤل الذي قاد آنفانتان إلى أن يرد الاعتبار ، ليس فقط إلى العمل الذي لا يعود والحال هذه لعنة كتبت على الانسان ، بل كذلك إلى تشارك الجنسين الذي ينبغي أن يحل محل استرقاق المرأة ؛ وهذا الضرب الايجابي المحض من الدين ، الذي لا يواكبه سلب أو زهد ، ينهض على الثقة بأن تنظيمًا اجتماعيًا أمثل لن يكون من شأنه بتاتاً أن يغضب الغرائز الانسانية الطبيعية .

ثبت المراجع

- I. - SAINT - SIMON, *Œuvres de Saint - Simon et d'Enfantin*, 46 vol.; 1865 - 77; *Œuvres*, Anthropos, 1966...
- H. GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. II, *Saint - Simon jusqu'à la Restauration*, 2^e éd., 1964.
- II. - *Doctrine de Saint - Simon*, exposition, éd. C. BOUGLÉ et E. HALÉVY, Paris, 1924.
- Michel CHEVALIER, *Le système de la Méditerranée*, éd. J. WALCH, *Revue philosophique*, 1964, p. 421 - 439.
- G. CHARLÉTY, *Histoire du Saint - Simonisme*.
- P. M. SCHUHL, *Henri de Saint - Simon*, *Revue philosophique*, 1960, p. 441 - 458.
- J. WALCH, *Bibliographie du Saint - Simonisme*, 1967.

الفصل الخامس عشر

الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تقمة) :

أوغست كونت

ولد أوغست كونت في مونبلييه سنة ١٧٩٨ ، ودرس في المدرسة المتعددة الفنون في ١٨١٤ و ١٨١٥ ، في الفترة التي تعرف باسم المائة يوم^(١) . وابتداء من ١٨١٧ عمل كاتباً لسان - سيمون ورسم تحت إشرافه. نظاماً للسياسة الوضعية ، ثم تركه عام ١٨٢٤ . وقد نشر في تلك الفترة : الفصل العام بين الظنون والرغبات SÉPARATION GÉNÉRALE ENTRE LES OPINIONS ET LES DESIRS (١٨١٩) ، التقييم المقتضب لمجمل الماضي الحديث - SOM- MAIRE APPRÉCIATION DE L'ENSEMBLE DU PASSÉ MODERNE (١٨٢٠) ، خطة الأعمال العلمية الضرورية لاعادة تنظيم المجتمع PLAN DES TRAVAUX SCIENTIFIQUES NÉCESSAIRES POUR RÉORGANISER LA SOCIÉTÉ وبدأ في عام ١٨٢٦ بإلقاء محاضراته الاولى عن الفلسفة الوضعية أمام جمهور من العلماء ، منهم بلانفيل الفيزيولوجي وبوانسو الرياضي ؛ لكن سلسلة المحاضرات هذه قطعها أزمة عقلية تبعها انهيار عصبي سوداوي دام زمناً غير قليل . وفي ١٨٢٩ استأنف دروسه ونشر المجلد

(١) المائة يوم : الزمن الذي تصرف بين ٢٠ آذار ١٨١٥ ، يوم عودة نابليون إلى باريس ، وبين ٢٢ حزيران ، يوم تنازله الثاني بعد اربعة ايام من معركة واترلو . « م » .

الأول في تموز ١٨٣٠ ؛ وصدرت المجلدات التالية في ١٨٣٥ و ١٨٣٨ و ١٨٣٩ و ١٨٤٢ . وقد تم هذه الكتابات بـ « خطاب في الروح الوضعي » DISCOURS SUR L'ESPRIT POSITIF (١٨٤٤) وبـ « خطاب في مجمل الوضعية » DISCOURS SUR L'ENSEMBLE DU POSITIVISME (١٨٤٨) . وكان يعيش عيشة كفاف من دخله كمعيد في المدرسة المتعددة الفنون ، ولم يحظ بأي مساندة لا لتعيينه في كرسي في هذه المدرسة ، ولا لتأسيس كرسي لتاريخ العلوم في الكوليج دي فرانس كان طلبه بلا جدوى من غيروه سنة ١٨٣٣ ؛ والمقدمة التي وضعها للمجلد السادس من الدروس^(٢) ضمَّنَها قصة كل خيياته التي عزاها إلى التخصص الضيق للعلماء . وعاش كونت مذاك فصاعداً عالة على المساهمات الطوعية لأصدقاء المذهب الوضعي . وفي عام ١٨٤٤ تعرف إلى كلوتيلد دي فو التي ما لبثت أن توفيت في نيسان ١٨٤٦ ؛ وإلى ذلك الحين تحديداً تعود بداية حلم كونت بديانة انسانية ، أعلن نفسه سادنها الأول ، وكان ملهمه إياها حبه لكلوتيلد التي تحمكت ذكرها بشرط لا يستهان به من طقوسها . وأهم كتاباته في تلك الفترة : مذهب السياسة الوضعية - SYSTÈME DE POLITIQUE QUE POSITIVE (١٨٥١ - ١٨٥٤) ، التعليم الديني الوضعي CATÉCHISME POSITIVISTE (١٨٥٢) ، التركيب الذاتي أو المذهب الكلي في التصورات الخاصة بالحالة السوية للانسانية SYNTHÈSE SUBJECTIVE OU SYSTÈME UNIVERSEL DES CONCEPTIONS PROPRES À L'ÉTAT NORMAL DE L'HUMANITÉ (١٨٥٦) . وقد حضرته الوفاة عام ١٨٥٧ فيما كان يخطط لسلسلة من المنشورات حول مذهب الأخلاق ومذهب الصناعة

(٢) المقصود : دروس في الفلسفة الوضعية COURS DE PHILOSOPHIE POSITIVE . . .

الوضعية والفلسفة الاولى ، كان يُفترض أن تصدر تبعاً حتى عام
١٨٦٧ .

(١)

نقطة انطلاق كونت

ما الموضوع الرئيسي الذي يدور عليه فكر أوغست كونت ؟ أهو
إصلاح للعلوم ، إصلاح عقلي كما الحال لدى ديكرت ؟ قطعاً لا : فهدفه
إعادة تنظيم المجتمع ، والإصلاح العقلي وسيلة إلى ذلك ليس إلا : وفي
رأيه أن من ينبغي أن يعيد بناء المجتمع بفعل عملي مباشر ينهج نهجاً
خاطئاً ، وهو يعزو مثل هذا المقصد إلى الفوربوين والسانسيمونيين ؛
فلا بد أولاً أن يزود العقل بالعادات الجديدة الموائمة لحالة تقدم الذهن
البشري . وإذا نظرنا إلى الأمور من منظور واسع وجدنا أن هذا النهج
في ربط التقدم السياسي بالتقدم العام للمعرفة كان سمة مشتركة لشطر
واسع من الفلسفة السياسية : وحسبنا أن نذكر اسم أفلاطون وأسماء
جميع فلاسفة القرن الثامن عشر ؛ بيد أن الفلاسفة ذهبوا مذهبين
متباينين للغاية في تصور تلك التبعية : فعندما يدورون الكلام حول تقدم
المعرفة ، فمن الممكن أن يكون بيت القصيد الروح العلمي ، المنهج
بوجه عام ، ولكن قد يكون المقصود أيضاً إنشاء علم خاص يكون
موضوعه المجتمع ؛ وتجمع جمهورية أفلاطون بين كلتا وجهتي النظر ،
لأنها تعالج في آن معاً البنية الاجتماعية والمنهج العام للعلوم ؛ أما إذا
أخذنا كتاب السياسة لأرسطو فنلغاه يهتم على العكس بالعلم
الاجتماعي وحده باعتباره علماً قائماً على حدة ، بينما يجزم كتاب
الأخلاق جزماً قاطعاً بأن الحياة العلمية منعزلة عن الرابط الاجتماعي .
ويهيمن هذا التضاد على كل تاريخ الفلسفة السياسية : فثمة مفكرون
من أمثال هوبز يميلون إلى إلحاق السياسة بفلسفة علمية ، بينما ينهج

على العكس آخرون ، من أمثال مونتسكيو، منهج أرسطو . وفي القرن الثامن عشر يطالعنا التياران كلاهما في الموسوعة : فسعادة المجتمع تُنتظر تارة من تطور عام للعقل ، المستنير بالعلوم ، وطوراً من العلوم العائدة مباشرة إلى الوقائع الاجتماعية ، نظير الاقتصاد السياسي . ومن الممكن القول إن أوغست كونت يجمع بين كلا التيارين : فهو لا يعتقد أن الروح العلمي يحوز بحد ذاته قوة تنظيم المجتمع ، اللهم إلا أن يصطنع لنفسه علماً في الظواهر الاجتماعية يكون هو المخرج من حالة التخصص المتشّتت التي ينتقد علماء عصره عليها انتقاداً مرأ ؛ لكنه لا يعتقد أيضاً أن علم الاجتماع يمكن أن يقوم على أساس آخر غير توسيع المنهج العلمي ليشمل دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهو أمر غير ممكن إلا بعد اجتياز كل السلم الموسوعي للعلوم ؛ ويقف كونت موقفاً مناوئاً من الاقتصاد السياسي كما من سائر النظريات التي تتطلع إلى معالجة الوقائع الاجتماعية بدون أي إعداد مسبق ؛ فغيب جميع العلوم التي من هذا القبيل ، مثلها في ذلك مثل « الفلسفة الاخلاقية » المتحدرة من ديكرت ، هو أنها تدرس الظواهر الأكثر تعقيداً بدون أن تسند دراستها إلى دراسة الظواهر الأكثر بساطة (دروس في الفلسفة الوضعية ، الطبعة الرابعة ، م ٦ ، ص ٢٥٣) ؛ وهذه الاختصاصات العلمية تسقط بين أيدي متأدبين هم في الواقع « فلاسفة ناقصون » يحطون من قدر الفلسفة إذ يختزلونها إلى تخصص . والحق أن الموضوعتين الثابتين اللتين يدور حولهما فكر كونت هما : عدم جدوى (بل ضرر) الروح العلمي بدون العلم الاجتماعي ، واستحالة العلم الاجتماعي بدون التسلسل الهرمي التام للعلوم .

لكن إلى هاتين الموضوعتين تضاف موضوعة ثالثة ، مستقلة كل الاستقلال عن الأوليين : التضاد بين العصور النقدية أو الثورية وبين العصور العضوية أو الساكنة ؛ وهي تتفرع عن الفلسفات المضادة للثورة لكل من دي ميستر ودي بونالد والسانسيمونية . فالثورة

والفوضى في نظر هذه الفلسفات شيء واحد ؛ وقوامها محاولة لهدم السلطتين الشرعيتين ، السلطة الزمنية والسلطة الروحية ، وهو هدم يطول في آخر الأمر الأسرة نفسها والملكية نفسها ؛ ومهمة الأنظمة السياسية اللاحقة على ثورة ١٧٨٩ هي إحياء السلطات التي طالتها الأزمة . وأساس هذا التضاد هو بدوره التضاد بين نظريتين حول طبيعة المجتمع : نظرية ترد المجتمع إلى تذرر من أفراد يتعاقدون فيما بينهم بمبادرة ذاتية منهم ، ونظرية تسلّم بوجود كيانات اجتماعية مفارقة للأفراد .

وواضح للعيان كم يرتبط هذا التضاد بالظروف التاريخية العائدة إلى ذلك الزمان ؛ وكل ما هنالك أنه يتراكب ، في فكر كونت ، مع موضوعة رابعة يقبسها هذه المرة من معين فلسفة القرن الثامن عشر : قضية التقدم ؛ وهذا ما ترتب عليه تقييم مباين جداً للتاريخ . فعند الرجعيين كانت النتيجة العملية التي يستتبعها التضاد هي إحياء السلطات السابقة ، وذلك كان الشغل الشاغل للسياسة الفرنسية بدءاً من عهد نابليون ؛ وكما بالأحرى في زمن التحالف المقدس . أما في نظر كونت فإن الماضي ، على العكس تماماً ، لا يجوز أن يرجع ، والثورة أزمة ضرورية لا غنى عنها . وينبغي التمييز في العصر العضوي بين عنصرين يخلط بينهما دي بونالد : فهو يصيب كبد الحقيقة إذ يفترض أنه لا تقوم سلطة اجتماعية إلا على اعتقاد يؤسسها ؛ فهو يقول إنه لا توجد سلطة زمنية أو روحية بدون الاعتقاد بالحق الإلهي ؛ ولكنه يخطئ إذ يحسب أنه ما من اعتقاد آخر يؤسس المجتمع غير الاعتقاد اللاهوتي ؛ فلو كان كذلك هو واقع الأمر لتوجب أن نقطع الرجاء من كل إعادة تنظيم ؛ ذلك أن فلسفة القرن الثامن عشر ، وثورة ١٧٨٩ التي كانت بمثابة تنمة لها ، أنجزتا بإلغائهما الاعتقادات اللاهوتية عملاً مشروعاً وضرورياً ؛ فتلك الاعتقادات تقوم على وهم أبطله بصورة نهائية تقدم العلوم الوضعية ؛ فهدف كونت النهائي هو إذن عين هدف

دي بونالد ، أي إحياء السلطتين الزمنية والروحية ؛ لكن هاتين السلطتين ينبغي أن تقوموا على اعتقادات لا تكون أقل نجعاً وفعالية من الاعتقادات اللاهوتية وتستطيع في الوقت نفسه أن تقاوم بنجاح وظفر النقد الفلسفي ، ومن هذا القبيل بنية اجتماعية تشابه بالإجمال البنية التقليدية القائمة في الغرب منذ العصر الوسيط بسلطتها الزمنية والروحية ، وبركيزتيها الأسرة والملكية ؛ ولكن ضماناً لمتانة مثل هذه البنية ومشروعيتها ، لا بد أن يحوز الاعتقاد كل الصفة الوضعية التي يقتضيها الروح العلمي . وسوف نرى كم كان كونت بعيداً عن التجديد فيما يخص بنية المجتمع ؛ فهو يرى في هذه البنية شيئاً غير قابل للزعزعة ، وعاجزاً بذاته عن التقدم ، وهذا ما يبرر نعت عنوان السقائكا أو السكونية الذي يعطيه لدراسته ؛ فكل التقدم يكمن في الاعتقادات التي هي له بمثابة ركائز ؛ وهي تنتقل من الحالة اللاهوتية ، التي باتت الآن بحكم البالية ، إلى الحالة الوضعية .

غير أن الموضوعة الثالثة تتكشف ، إذا ما فهمت هذا الفهم ، عن أنها غير منقطعة الصلة بالموضوعتين الأوليين ؛ آية ذلك أن العلم الاجتماعي ، المضاف بما يشبه التطعيم إلى جملة العلوم الأخرى ، هو الذي تقع على عاتقه مهمة تقديم جملة الاعتقادات اللازمة للتنظيم الاجتماعي ؛ وعلى هذا النحو تتكشف لنا في الوقت نفسه علة الربط بين الموضوعتين الأوليين اللتين غالباً ما جرى التفريق بينهما قبل كونت ؛ فالروح العلمي لن يكون ، بدون علم الاجتماع ، إلا نقدياً وسالباً خالصاً ، ودراسة الوقائع الاجتماعية لن تكون ، بدون الارتكاز على العلوم الأخرى ، إلا مجموعة من أحكام عسفية ؛ فبفضل اتحاد هاتين الموضوعتين إذن سيكون في الإمكان إيجاد الحل لمشكلة إعادة التنظيم الاجتماعي التي طالما طرحتها المدارس التقليدية طرْحاً غير مجد ؛ ولا يغيب عنا هنا أن كونت إذا كان يجعل من تقدم العلوم ركيزة التقدم ركيزة التقدم الاجتماعي ، فإنه يفعل ذلك بمعنى جديد كل

الجدة ؛ فتلك الصيغة كانت تعني في القرن الثامن عشر زيادة سعادة العدد الأكبر عن طريق نشر العقل ؛ أما لدى كونت فتعني زيادة متانة المؤسسات الاجتماعية عن طريق التكملة السوسولوجية التي تضاف إلى العلوم ؛ وبيت القصيد ، في الحالة الأولى ، تقدم ضمن للانسان مزيداً من القدرة على الطبيعة ؛ أما في الحالة الثانية فالأمر أمر تغير يعطي الانسان مزيداً من الأمان في المؤسسات الاجتماعية .

من هنا كانت أحكام كونت على الأحداث التاريخية التالية للثورة الفرنسية . فالمشكلة التي كانت تطرح نفسها باستمرار على الحكومات ، في تلك الحقبة التي سقطت فيها الاعتقادات اللاهوتية ولم تولد فيها بعد الاعتقادات الوضعية ، هي الحفاظ على الوحدة الاجتماعية بمذهب مضاد لكل وحدة ؛ وقد كان الحل العملي الوحيد للمشكلة هو الدكتاتورية التي تتسلح بالسلطة العارية ؛ والجمعية التمثيلية التي شهمت أحسن فهم هذه الشروط كانت الجمعية الوطنية^(٣) ؛ وقد كان تعاطف كونت يذهب كله إلى دانتون بوجه خاص لأن هذا الأخير فطن إلى أن نظاماً انتقالياً لا بد له من دكتاتورية مؤقتة ؛ وبالمقابل ، أنحي كونت باللائمة على الجمعية التأسيسية^(٤) بنظامها البرلماني المنسوخ عن انكلترا وبمحاولتها الباطلة بالتالي « لقلب التصورات النقدية إلى تصورات عضوية » (مما يعني أنها جعلت من نفي الحق لإلهي المبدأ الوضعي لحكم الشعب نفسه بنفسه) ؛ كما أخذ على الجيرونديين رغبتهم في مناوأة المجهود اليقوي لاحتواء الميل إلى التجزئة ؛ واتهم

(٣) هي الجمعية التي يقال لها بالفرنسية LA CONVENTION NATIONALE وهي جمعية تمثيلية ثورية خلفت الجمعية التشريعية في ٢١ أيلول ١٧٩٢ واستت الجمهورية الأولى وحكمت فرنسا حتى ٢٦ تشرين الأول ١٧٩٥ . م .

(٤) الجمعية التأسيسية LA CONSTITUANTE : هو الاسم الذي أطلق على الهيئة التمثيلية العامة للطبقات الثلاث في ٩ تموز ١٧٨٩ ، وقد استقلت بنفسها في ٢٠ أيلول ١٧٩١ . م .

رويسبير ، « السفسطائي الطموح » ، ب « الرجعية التأخرية » لأنه أسس عبادة العقل وفق مذهب روسو أو لأنه شاء أن يحيي ديموقراطية اليونان القديمة . وقد أدان كونت حركة بابوف ضد الملكية ، تلك الحركة التي انبثقت هي الأخرى عن روسو ، لأسباب معاكسة : فالاشتراكية تنص على للبنية الاجتماعية بالذات ، والملكية هي عنصر ثابت من عناصر هذه البنية (دروس في الفلسفة الوضعية ، م ٤ ، ص ٢٨٩ - ٣٢٠) .

إن الدكتاتورية العارية ، العاطلة من المذهب ، هي وحدها التي تحظى برضاها إذن ؛ وليس الدكتاتور هو من انتقده في شخص نابليون ، بل الرجل الرجعي ، الإنسان الآتي من حضارة متأخرة ؛ وفي الصفحات التي خطها يراعه في الزمان الذي عكف فيه لوي - فيليب على إحياء ذكرى نابليون تكلم عن « الضلال العجيب » الذي تأدى إلى المناداة به ممثلاً رئيسياً للثورة . فمنذ عهد نابليون انتقلت فرنسا من الإحياء^(٥) ، الذي لم يعد أن يكون محاولة باطلة لبث الحياة من جديد ، ضداً على النقد ، في مذاهب بالية ، إلى حكم لوي - فيليب الذي تخلص عن سبق تصميم عن أي محاولة لإقامة نظام عقلي وأخلاقي ؛ وما ملكية تموز ، التي كانت مسترقة للمصالح المادية وقمعية خالصة وغير قيادية بالمرّة لتخليها عن إقامة أي نظام عقلي وأخلاقي ، إلا أنموذج الفلسفة السالبة التي لا تعرف من هيمنة روحية أخرى غير هيمنة الصحافة (المصدر نفسه ، ص ٣٢٤ - ٣٣١) .

غداة انقلاب ١٨٥٢ ، ولما تراءى لكونت أن ساعة قيام عهد وضعي النزعة قد أزفت ، حملته الاعتبارات نفسها على محاباة نابليون الثالث إلى أقصى حد : فانقلابه يمثل الانتقال من « البداية البرلمانية

(٥) الإحياء أو عهد عودة الملكية LA RESTAURATION : حكومة فرنسا من أيار ١٨١٤ إلى تموز ١٨٣٠ . م ٥ .

الباطلة العائدة إلى الحقبة الانتقالية الانكليزية ، إلى « الطور
الدكتاتوري الذي هو وحده الفرنسي حقاً » . وهذه « الدكتاتورية
التجريبية » ، العادمة المذهب ، المقدرة فقط لمكافحة الفوضى ، تجد
حليفها الطبيعي في « المذهب العضوي » للوضعية ؛ وقد ختم كونت
حياته ككاتب بنداء وجهه إلى المحافظين مبيناً لهم « أن الوضعية هي
الوسيلة الوحيدة لضبط الثوريين » (مذهب السياسة الوضعية ،
الطبعة الجديدة ، م ٢ ، المقدمة ، ص ١٢ و ٢٢) . وليس ثمة من
تناقض البتة بين هذا الموقف الأخير وبين مجاملاته للبروليتاريا أثناء
ثورة ١٨٤٨ : ففي البروليتاريا كانت تتجسد آنئذ الدكتاتورية ، وقد
حسب لوهلة من الزمن أنه مستطیع أن يهديها إلى مذهب . وقد بدا له
ان الاتجاهات الليبرالية أو الدستورية التي كان ينحي عليها بالتقريع
كلما صادفها في طريقه قد انتفت أو ألغيت من الوجود بصفة نهائية عام
١٨٥٢ . كتب في رسالة إلى سيلستان دي بلانير يتنبأ : « إذا
أجهضت الدكتاتورية الحالية بسائق الرجعى إلى الوراء ، فلسوف تبرز
محلها واحدة أخرى ؛ لكن ملكوت الجمعيات التمثيلية قد طويت صفحته
إلى غير ما عودة ، خلا فواصل قصيرة ممكنة لن يكون من شأنها إلا أن
تبرز للعيان بمزيد من الوضوح الحاجات الدكتاتورية » .

إن دعوى كونت السياسية جلية إذن : وحدة اجتماعية بأي ثمن
عن طريق وحدة المذهب متى ما كانت ممكنة ، فإن لم تكن كذلك فعن
طريق دكتاتورية مؤقتة ؛ غير أن المذهب الوضعي يفترض فيه أن يكفل
بصورة نهائية قيام تلك الوحدة التي أخفق المذهب اللاهوتي في
تأسيسها .

(٢) الإصلاح العقلي والعلوم الوضعية

للإصلاح العقلي الأولوية إذن في فكر كونت ؛ لكن ليس من اليسير تعريف هذا الإصلاح . فالعلوم الوضعية ، التي تؤلف مضمون المذهب العقلي ، لها ، كما يبيّن تاريخها ، شروط تطور مباطنة ولا هدف لها آخر سوى البحث عن الحقيقة ؛ وإنما بفضل هذا التطور ، المنعقد من كل استرقاق لغاية بخارجية ، أمكن أن ترى النور رياضيات أرخميدس ، وفيزياء غيليو ونيوتن ، وكيمياء لافوازييه ؛ ويمكن لاحقاً أن تُستعمل هذه المعارف في تطبيقات على الحياة المادية أو الاجتماعية ؛ بل يمكن أن تكون هذه التطبيقات ، في ذهن العالم ، حافز البحث ؛ لكن هذا الحافز لا ينال إطلاقاً من حرية هذا البحث . والحال أن العلوم الوضعية لدى كونت وسيلة للإصلاح الاجتماعي ؛ فهي جميعها مرتبة لهذه الغاية ، إن بصورة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وإذا كانت هذه الغاية لا تحول دون أن يكون يقين تلك العلوم مطلوباً فقط عند الملاحظة والاستدلال ، وإذا كانت لا تمس في شيء موضوعية النتائج ، فمن الممكن أن تؤثر ، وهي تؤثر بالفعل عميق التأثير لدى كونت في اتجاه بحوثها وحدود هذه البحوث . فثمة ، على امتداد صفحات الدروس في الفلسفة الوضعية، نزاع ضمني بين حرية العلم الجذرية وبين المتطلبات التي تفرض عليه من حيث هو وسيلة ؛ وهذا النزاع هو ما يستاق مذهباً ، ما وُجد في الظاهر إلا ليدخل الروح الوضعي إلى الميادين كافة ، إلى أن يتجاهل أو ينتقد بعض الاتجاهات الفعلية للعلوم وإلى أن يضيق أحياناً حقل بحثها .

ففي الرياضيات ، مثلاً ، يقف كونت موقفاً مناوئاً من حساب الاحتمالات الذي أوجده لابلاس ؛ وفي الفلكيات ينتقد كل مجهود لتعيين

التكوين الفيزيقي للأجرام السماوية ، ويعلن عن عداوته لكل نظرية في نشأة الكون خارج حدود المنظومة الشمسية ؛ وفي الطبيعيات يرغب عن كل مسعى إلى تعيين بنية المادة ، ويعتبر المنظومات التي من نمط الآلية الديكارتية شبه ميتافيزيقية ؛ وفي علم الأحياء يدين كل نظرية في تطور الأنواع ، مثلما يدين في علم الاجتماع كل بحث في الأصل التاريخي للمجتمعات .

إن جميع هذه الاستبعادات - وكثرة منها تخالف منتهى المخالفة الاتجاهات الراهنة للعلم - تصدر عن روح واحد ؛ فكل علم تقلده الطبيعة الخاصة لموضوعه وظيفية محددة ومحدودة ؛ وحساب الاحتمالات ، إذ يطبق مباشرة الرياضيات على الظواهر الاجتماعية ، يخرج عن حدود العلم ؛ والفيزياء الفلكية تتنافى وعلم الفلك الذي يدرس المادة من حيث خضوعها فقط لقوى مركزية ؛ والآلية الفيزيائية - الكيميائية أو الذرية ، باختزالهما موضوعات الفيزياء والكيمياء إلى المادة وحدها ، تلاشيان موضوع العلم ؛ وذلك هو أيضاً شأن المذاهب التكوينية في علم الأحياء أو علم الاجتماع .

إن هذا الروح يتجلى على أحسن وجه في تصور العلم بجملته . فالعلوم تتحرى عن قوانين أو عن علاقات ثابتة بين الظواهر وتجعل الطبيعة الصميمة للواقعات أو الماهيات وعللها . ولقد كانت طبيعيات نيوتن، كما فهمها القرن الثامن عشر، أحلت حقاً تعيين القوانين محل البحث اللامجدي عن العلل ؛ وكان هدف هذا الإحلال البلوغ ، عن طريق القانون ، إلى توحيد ظواهر متباينة كل التباين في مظهرها ؛ ومن ثم تلازمت الحركة النيوتنية بمجهود نحو وحدة القانون . أما العلامة الفارقة لقانونية أوغست كونت فهي تسليمه ، على العكس ، بتعدد الماهيات ، وبالتالي بتعدد القوانين : فموضوعة الترتاب الهرمي للماهيات تأتي إذن لتعكس أو على الأقل لتعدل تعديلاً ملفتاً للنظر الفكرة الأساسية للقانونية . ونستشف هنا التأثير عينه الذي يطالعا في

فلسفة الطبيعة ؛ فمئذ نيوتن رأت النور علوم تختص بقوى غير قابلة للرد إلى الجاذبية : الكهرباء ، المغناطيسية ، الكيمياء ، ناهيك عن علم الأحياء ؛ وهذه القوى ما عاد أحد يدعي أنه يعرف ماهيتها أكثر مما يمكن أن تعرف ماهية الجاذبية ؛ بل بات كل المطلوب البحث عن قوانين فعلها ، مثل قانون توزع المغناطيسية والكهرباء إلى موجب وسالب ، وقانون الكميات النسبية في الكيمياء ، الخ ؛ وترتبطاً على تنوع القوانين قيل بتنوع القوى التي تحصى تلك القوانين فعلها ؛ وهكذا بقي روح قانونية النيوتنيين مصوناً ؛ وما يبدو وكأنه تسلسل هرمي من الماهيات على المنوال الذي كان قال به أرسطو لا يعدو في الحقيقة أن يكون تسلسلاً هرمياً تجريبياً من القوانين المتناضدة واحداً فوق الآخر.

على هذا النحو جاء تصور العلم باعتباره تحريماً عن القوانين ليواصل لدى كونت تقليداً لم يحرفه عن مساره اكتشاف علوم جديدة . بيد أن هذا التقليد تلبس لدى كونت طابعاً خاصاً ربط بينه وبعض التيارات العلمية في زمانه . فقد أخذ كونت بنظرية فورييه الرياضية في الحرارة^(٦) ؛ فقد اكتشف فورييه وصاغ القوانين الرياضية لانتشار الحرارة بدون أن يفرض أي فرض ، آلي أو غير آلي ، حول طبيعة الحرارة (النظرية التحليلية للحرارة - THEORIE ANALYTIQUE DE LA CHALEUR ، ١٨٢٢) ، بينما لبثت الفيزياء الرياضية ، كما تصورها لابلاس مثلاً ، مرتبطة بفروض آلية حول الجزيئات ؛ وقد ذهب كونت ، حاذياً في ذلك حذو فورييه ، إلى أن الفرض الآلي ، الذي يصفه بأنه شبه ميتافيزيقي ، ليس أكثر قابلية

(٦) غ . باشلار : دراسة حول تطور مشكلة فيزيائية ETUDE SUR L'ÉVOLUTION D'UN PROBLÈME DE PHYSIQUE ، الفصل الرابع : « أوغست كونت وفورييه » ، باريس ١٩٢٧ ، ص ٥٥ ؛ انظر برتلر : رومانسية تقنية - UN ROMAN-TISME UTILITAIRE ، ص ٢٣٧ و ٢٩٥ .

للتبرير في العلوم من أي فرض آخر ، مستنبط من أرسطو ، حول الماهيات الكيفية . وبالروح نفسه راح كوفيه يتحرى عن قوانين بنية الكائن الحي بدون أي فرض حول طبيعة الحياة ؛ ولم يكن شوفرول في الكيمياء العضوية إلا مصنفاً في المقام الأول . وعلى هذا النحو تغدو جليلة للعيان جملة الاتجاهات التي يمثلها كونت الذي أمكن له أن يكتب : « إن جميع المفكرين الجديين يقرون اليوم بأن دراستنا الواقعية تحد نفسها بدقة بتحليل الظواهرات كيما تكتشف قوانينها الفعلية » (دروس في الفلسفة الوضعية ، م ٢ ، ص ٢٠٩ : ٣٩) .

من جهة أخرى يرتبط تصور العلم هذا بالكيفية التي كان يتصور كونت بها الإصلاح العقلي ؛ فبيت القصيد الاستعاضة عن التصورات الذاتية للعصر اللاهوتي والميتافيزيقي حول الماهيات المنتجة للظواهرات بتصورات موضوعية خالصة ؛ فمن الواجب «تحويل الدماغ الانساني إلى مرآة صحيحة للنظام الخارجي» (مذهب السياسة الوضعية ، م ٢ ، ص ٣٨٢) . وعندما نقرأ هذه الصيغة ينبغي أن يذهب بنا الفكر إلى العلوم قاطبة ، إلى علم الاجتماع كما إلى علم الفلك ؛ وكلمة نظام ORDRE تعني لدى كونت ثبات بنية الأشياء ؛ والعقل الانساني لا يجد في ذاته مبدأ للنظام ؛ وكونت لا يكل من التنديد بضعفه (دروس في الفلسفة الوضعية ، م ٦ ، ص ١٩٣ - ١٩٤ : ٢٧٨) ؛ والتنظيم القائم في هذا العقل يزعم دوماً أنه انعكاس لنظام خارجي ، سواء أكان هذا النظام وهمياً كما في الحالة اللاهوتية أم واقعياً كما في الحالة الوضعية . ويدحض كونت صراحة وتكراراً دعوى المذهب الروحي الكوزاني في البلوغ عن طريق الملاحظة الداخلية والتفكر في الذات إلى مبادئ العقل ؛ ولا يستهدف هذا النقد علم النفس باعتباره علماً لظواهرات الشعور بقدر ما يستهدف نظرية في المعرفة مبنية على الملاحظة السيكلوجية ؛ فليس للعقل أن يكتشف مبادئه الخاصة إلا إذا احتذى بالعالم الخارجي ، لا بعودة لا طائل

فيها إلى الذات . ويتكافل هذا التصور للعقل مع التصور القانوني للعلم ؛ إذ لا يمكن أن يكون لمُدَّعاه أساس من الصحة إلا إذا لم يكن النظام الذي يعكسه متخيلاً ؛ وهو يكون متخيلاً حالما لا يُتحقق منه بالتجربة أو على الأقل حينما لا يكون قابلاً للتحقق منه بالتجربة ؛ وكل فرض غير قابل للتحقق منه بصورة مباشرة خلق بالإدانة المطلقة ، حتى وإن جاء متفقاً مع الوقائع كلها ، على نحو ما كانت عليه ، في زمن كونت ، فروض الأثير المضيء أو التيارات الكهربائية ؛ والأنموذج الوحيد المباح من الفروض هو استباق قانون من القوانين . وليس لضعف العقل الخُلقي من علاج آخر سوى الوفاء للواقع ، هذا الوفاء الذي لا يكون بحد ذاته ممكناً إلا إذا حُدَّت العلوم بتعيين القوانين .

لا يتطلع كونت بوجه من الوجوه إلى تعريف الماهيات التي تميز موضوعات العلوم بعضها من بعض ؛ فلا وجود لديه لأي تعريف للحياة ولا لأي تعريف للكمية أو للمجتمع ؛ ولا تستوقفه في الماهيات المتميزة سوى الكيفيات المنطقية ، أي تلك التي يسميها المنطق الدارج الماصدق والمفهوم والتي يسميها هو العمومية والتعقيد ؛ فالماهيات مرتبة ، في تقديره ، وفق عمومية متناقضة ووفق تعقيد متزايد ؛ وهذه في الحق صياغة جديدة لفكرة قديمة مؤداها أن غنى الماهيات بمصادقها يتزايد طردياً مع تناقص مفهومها ؛ وهذا المعيار يفسح في المجال أمام تصنيف الأشياء ، وإن بقيت طبيعتها العميقة مجهولة ومن هنا كانت ستة علوم أساسية ، يهيمن كل علم منها على الفنون أو التقنيات المنبثقة عنها ؛ فالرياضيات تدرس الكم ، وهو الواقعة الأكثر بساطة والأكثر لاتعيناً ؛ ويضيف علم الفلك إلى الكم القوة ، فيدرس الأجرام السماوية المحبوبة بقوى جاذبة ؛ وتضيف الفيزياء إلى القوة الكيف ، فيكون موضوعها القوى المتباينة كيفاً ، مثل الحرارة والضوء ، الخ ؛ وترقى الكيمياء إلى مواد متميزة كيفاً ؛ وموضوع علم الأحياء الحياة التي تضيف إلى المادة الخام التعضية ؛ وأخيراً يدرس علم

الاجتماع المجتمع الذي يعيد ربط مجموع الكائنات الحية برباط مستقل عن تنظيمها العضوي . وهذا الترتاب الهرمي للعلوم الستة الاساسية يشير أيضاً إلى التسلسل التاريخي الضروري الذي رأت في سياقه النور ، على اعتبار أن الذهن ما استطاع أن ينتقل إلى الموضوع الأعقد إلا عقب الموضوع الأبسط ؛ فالرياضيات والفلكيات كانت موجودة منذ العصور القديمة ؛ لكن الفيزياء لم تر النور إلا في القرن السابع عشر ، والكيمياء لم تبدأ إلا مع لافوازييه ، وعلم الأحياء مع بيشا ، بينما يعد كونت نفسه خالق علم الاجتماع . وهذا الترتيب المنطقي والتاريخي هو في الوقت نفسه تربوي ؛ فالرياضيات تؤلف المدخل الضروري إلى التربية ، بينما يمثل علم الاجتماع تتويجها .

إن الدروس في الفلسفة الوضعية التي تعالج على التوالي العلوم الستة الاساسية ليست مبحثاً في المنهج ؛ ذلك أن المنهج (م ٢ ، ص ٦٨) « لا يمكن أن يُدرس بفعالية حقيقية وخصبة إلا في مجال تطبيقاته الأوسع والأشمل » ؛ فمثل المنطق العام ، المنعزل عن كل استدلال محدّد ، ينبغي أن تحل الرياضيات (م ٣ ، ص ٢٩٠) ؛ ثم إن تلك « الدروس » ليست مجرد تلخيص لوضع العلوم الراهنة ؛ بل إن كونت يحاكم ، باسم الوضعية ، علماء زمانه ويدلهم إلى الطريق التي يتعيّن عليهم سلوكها ؛ والواقع أن « الدروس » محاولة لتنسيق العمل العلمي ، إذ تدرس دراسة منهجية الصلات المتبادلة بين العلوم ؛ وهذه الأخيرة تبادر أصلاً من تلقاء نفسها إلى استخدام طرائق بعضها بعضاً (م ٣ ، ص ٦٩) ؛ فالطريقة الاساسية للفيزياء هي الملاحظة ، والطريقة الاساسية للكيمياء هي التجريب ، والطريقة الاساسية لعلم الأحياء هي المقارنة ؛ على أن ذلك لا يعني أن الكيمياء ، مثلاً ، تمتنع عن استخدام المنهج البيولوجي للتصنيف ؛ « إن العلماء بمختلف طبقاتهم سينتهون في أرجح الظن ، إزاء مشهد تلك التساوقات العفوية الهامة وتحسّساً بتلك التطبيقات الواسعة المتبادلة بين علوم درجت

العادة على معالجتها بمعزل عن بعضها بعضاً وعلى اعتبارها مستقلة واحداً عن الآخر ، سينتهون إلى أن يدركوا الطابع الواقعي والنافع للتصور الاساسي لهذا المؤلف : التربية العقلية والمتخصصة في وقت واحد لمختلف فروع الفلسفة الطبيعية ، بدفع مسبق وتوجيه غالب من مذهب عام في الفلسفة الوضعية ، الأس المشترك والرابط المتشاكل لجميع الاعمال العلمية حقاً .

إن كل علم سيُفهم عندئذٍ بحسب دوره في الكل . « حتى نتصور بوضوح الطابع العام الحقيقي لعلم من العلوم ، فلا بد أولاً من أن نفترضه كاملاً ثم نأخذ في الاعتبار ثانياً الصعوبات الاساسية المتفاوتة الاهمية التي يتضمنها دائماً وفعلياً هذا الكمال المثالي » (م ٢ ، ص ٢٧٦) .

فلنتتبع ، وفق هذا المنهج ، التصور الذي يصطنعه كونت لنفسه عن كل علم من تلك العلوم الاساسية الخمسة الاولى .
فالرياضيات ، أولاً ، تتطور تاريخياً بمضيها من العيني إلى المجرد ؛ فديكارت رد الهندسة إلى العدد ؛ وكذلك فعل أخلافه فيما يخص القوى ، وما هوذا فورييه قد ردّ إليه علم الحرارة ؛ وعلى هذا النحو تكون ظاهرات طبيعية متعاضمة التعقيد قد باتت تمثل بدالات رياضية . لكن المجرد يبقى دوماً عند كونت مستقلاً عن العيني ؛ ومن ثم فإن موضوع الجزء الأكثر تجريداً من الرياضيات ، أي التحليل ، دراسة الدالات لذاتها ، بمعزل عن مدلولها العيني . ويفصح تاريخ التحليل في الازمنة الحديثة ، على ما يعتقد كونت ، عن نزوع إلى الوحدة وإلى الصرامة المنطقية الكاملة : وهذا ما يستبان بوجه خاص من مصائر التحليل التقاضلي الذي أوجده لايبنتز ونيوتن : فقد بدا لأمد طويل من الزمن وكأنه جسم غريب يشكو من عيب منطقي كبير ؛ فقد كانت طريقة لايبنتز ، مثلاً ، تقوم على استبعاد الكميات الصغرى الإضافية التي أفادته في الحساب من النتائج ؛ لكن بأي حق ذلك

الاستبعاد ؟ إن لا يبرز نفسه يشبه كمياته الصغرى بحبات رمل ، مما يجعل من طريقته حساب مقاربات ، اللهم إلا أن يقام البرهان ، على نحو ما فعل كارنو ، على أن الأخطاء المقترفة تتعاضد . وقد أدرك التحليل التفاضلي كماله يوم رده لاغرانج إلى التحليل العادي عن طريق استخدام دالات مشتقة . وبصفة عامة ، فإن الحيلة التي تقوم على استعمال الدالات محل الكميات التي تتبع لها هذه الدالات ، سواء أكانت أسية أم لوغاريتمية أم دائرية (لدى أويلر وبرنولي) تخدم وحدة الرياضيات تلك ، ويصير تقدم الرياضيات ممكناً عن طريق اختراع كميات إضافية جديدة من ذلك الجنس . وبالمقابل ، لا يعتقد كونت في تقدم لامتناهٍ للرياضيات : وبناء على ذلك ، وبالاستناد إلى لاغرانج ، يعتبر أن الحل العام للمعادلات ، من أي درجة كانت ، وهم من الأوهام .

إن الهندسة هي أول العلوم الطبيعية ؛ وهي تشتمل على قضايا لا تجدي محاولة البرهان عليها تحليلياً . وقد أشار ديكارت إلى الهدف الذي يتعين عليها أن تتجه نحوه : ردّ الوضع إلى الكمية ، بمعونة الإحداثيات ، للتعبير تحليلياً عن الأشكال ؛ والمثل الأعلى للهندسة في هذه الحال هو التعبير عن جميع الأشكال الممكنة بحيث لا تؤخذ أبداً على بغتة منا إزاء الأشكال الواقعية التي تقدمها لنا الطبيعة : وعلى هذا ما كان اكتشاف كبلر لفتح له إمكانيته لولا مباحث الهندسة اليونانية في القطع الإهليلجي ؛ وإنما كان ذلك بفضل صُدفة مؤاتية ، ولأنه اتفق أن مدار كوكبنا إهليلجي . وليس للهندسة التحليلية ، إذا لم تدرك هدفها ، أن تنتظر مثل تلك الصدفة المؤاتية ؛ وفي الواقع ، إنها تقترب منه بفضل مباحث الهندسيين الذين عمموا طريقة ديكارت على السطوح المنحنية أو المنحنيات المزودة الانحناء (كليرو) ، وعلى الخطوط أو السطوح المنقطعة (فورييه) ، وبفضل تصنيف مونج لفصائل السطوح .

ويقارف خطأ فادحاً في علم القوى من يحاول البرهان على قضايا

أساسية ، يتعدّر التحصل عليها إلا بالملاحظة ، مثل قانون تركيب القوى : فقد بيّن لاغرانج عدم كفاية البرهانات التي حاولها كل من برنولي ودالمبير ولابلاس : فالعنصر غير القابل للاختزال تحليلياً ، وهو قائم أصلاً في الهندسة ، يتنامى في علم القوى ؛ والمبادئ الكبرى الثلاثة : تساوي الفعل ورد الفعل ، العطالة ، استقلال الحركات ، تنجم عن الملاحظة . وبالمقابل ، يمكن بمعونة هذه المبادئ تحويل عدد كبير من خاصيات الحركة التي تعانين في بادئ الأمر معاينة مباشرة إلى نظريات رياضية مبرهن عليها ؛ ومن هذا القبيل انحفاظ القوى الحية الذي يرفض كونت أن يعتبره قانوناً أولياً للطبيعة . وإنه لما يبعث على الاستغراب ألا يكون كونت قد رأى في المبدأ الذي تتضح فيه اليوم خيراً من أي مبدأ آخر ضرورة الاعتماد المباشر على التجربة ، أعني مبدأ كارنو^(٧) ، سوى صيغة تعبر عن هدر الطاقة الناجم عن الاحتكاك في تحول الحرارة إلى حركة .

أما علم الفلك الوضعي ، المبني على قانون الجاذبية النيوتني ، الذي يرد إلى الوحدة قوانين كبلر الثلاثة حول مدارات الكواكب السيارة ، فإنه يقدم ، في رأي كونت ، نموذجاً للوضعية بشرط ألا يجاوز ميدانه ، وهو المنظومة الشمسية ؛ فلا شيء يجزم لنا بأن الجاذبية ، التي نعرفها من خلال ملاحظة الكواكب السيارة ، تمتد إلى ما وراء المنظومة الشمسية ؛ وبفضلها تكون فكرة العالم المحدود بالمنظومة الشمسية فكرة وضعية ، ولكن ليس كذلك هو شأن فكرة الكون . وتنزع الميكانيكا السماوية إلى البرهان على دوام منظومتنا واستقلالها ؛ وأما دوامها فلأن جميع الاضطرابات ، بحكم من أنها

(٧) سادي كارنو : عالم فيزياء فرنسي (١٧٩٦ - ١٨٣٢) ، الابن البكر للآزار كارنو ، عالم الرياضيات وأحد قادة ثورة ١٧٨٩ . أسس علم الديناميكا الحرارية ، وكان أول من صاغ المبدأ القائل إن الحرارة قابلة لأن تتحول إلى طاقة ، والطاقة إلى قوة محركة . وكان هذا المبدأ هو وراء اختراع الآلة البخارية . « م » .

دورية وطويلة الأمد للغاية في إطار منظومتنا ، تنزع إلى رد هذه الأخيرة إلى حالتها الابتدائية ؛ وأما استقلالها فلأن بونها عن النجوم الأخرى لا بد أن يجعل الاضطرابات القادمة من العوالم الأخرى تدق عن الإدراك . وفي قبالة نظرية ديكرات الميتافيزيقية في نشأة الكون ، تلك النظرية التي تنطلق من فرض عسفي حول كيفية إنتاج الظاهرات ، تنتصب نظرية لابلاس التي تحد نفسها بالشمس وبحركتها الدورانية المتشاكلة ولا تتجاوز وضع منظومتنا إلى الوضع الذي يسبقها مباشرة . وواضح هنا للعيان كم يتعين على علم الفلك ، كيما يكون وضعياً ، أن يحد نفسه في الزمان وفي المكان ؛ فلا فلكيات نجمية ولا فيزياء فلكية : تلك هي شروطه .

وعلى العكس من ذلك تدلنا الفيزياء على نمط علم لا تزال وضعيته ناقصة . وإحدى القواعد التي يعطيها كونت لتمييز الوضعية هي التالية : عندما لا نستطيع أن نرد بحثاً فيزيائياً إلى ملاحظات تحليلية إلا بواسطة فرض حول بنية الأجسام ، فإننا نكون لا نزال في قلب الميتافيزيقا . ومن وجهة النظر هذه يمكن تنضيد أقسام الفيزياء وفق الترتيب التالي الذي تتنامى فيه باطراد حصّة الاعتبارات البنوية في وضع معادلات الظاهرات ، ويتعاضم بالتالي غياب الوضعية : علم الضغط الجوي ، علم الحرارة ، علم الصوتيات ، علم البصريات ، علم الكهرباء . فثمة ، مثلاً ، تضاد تام بين استخدام التحليل في علم الحرارة على نحو ما فعل فوربييه عندما استنبط قانوناً عديداً لانتشار الحرارة من خلال المعرفة المباشرة بالظاهرة ، وبين استخدامه في السمعيات أو البصريات حيث تُرد الظاهرة أولاً إلى ظاهرة هندسية أو آلية .

إن الوضعية تقر أيضاً السمتين التاليتين : توقع الظاهرات ، وفعلنا فيها . لكن العلاقة بين هاتين السمتين ، عبر التسلسل الهرمي للعلوم الوضعية ، علاقة عكسية: فواحدتهما تتنامى بقدر ما تتناقص

الأخرى ؛ وذلك هو ، مثلاً ، حال علم الفلك : فالتوقع تام ، وفعلنا معدوم بالمرة ؛ وفي علم الأحياء يحيط اللايقين أو الغموض بالتوقع ، لكن وسائلنا في الفعل تتزايد تزايداً مرموقاً . وتقع الفيزياء ، من هذا المنظور ، في مرحلة متوسطة .

ومن العلامات الأخرى للوضعية الطابع النسبي للقوانين : فلا وجود ، بحسب ما يرى كونت ، لقوانين كلية حقاً ، لأن التعميم غير مباح أبداً فيما وراء حدود الملاحظة : وقد تقدم بيان ذلك بخصوص الجاذبية التي لا يُباح لنا مدها إلى ما وراء المنظومة الشمسية . بيد أن كونت يمضي إلى أبعد من ذلك بعد : ففي زمانه تحديداً أعاد عالم الفيزياء رينيو النظر في التجارب التي بني عليها قانون ماريوت^(٨) وأثبت أن القانون لا يعود صحيحاً في الضغوط العالية جداً والضغط الواطئة جداً ؛ والحال أن كونت يدين هذه الأبحاث باعتبارها معاكسة للوضعية الحقيقية التي تعين هنا حاجتنا وممارستها ؛ فقانون ماريوت قانون بسيط يكفي حاجتنا ؛ أما الأبحاث التي يمكن أن تجري خارج حدود التجربة المألوفة فعديمة الجدوى ، ناهيك عن أنها لامتناهية . وفرض الدقة يتنافى ووجود القوانين (م ٦ ، ص ٦٢٨) . لكن كونت ، في رفضه البحث عن المطلق ، لا يفتن إلى أنه ينتبذ على وجه التحديد تلك الأبحاث التي كانت في أساس التقدم الكبير الذي أحرزته الفيزياء .

أخيراً ، فإن من علامات الطابع الوضعي لعلم من العلوم الكيفية التي تعقد بها أواصر القرابة بين الظواهر المتمايزة ؛ فالتحليل الرياضي ، المطبق مباشرة وبلا فرض على البنية ، هو الذي يستطيع أن يميّط اللثام عن أواصر القرابة تلك ؛ وهكذا ، فإن معادلات انتشار الحرارة كما وضعها فورييه تناظر مسار إحداثيات خط مستقيم كما

(٨) الأباتي إدم ماريوت : عالم فيزياء فرنسي (١٦٢ - ١٦٨٤) . درس انضغاطية الغازات وصاغ في عام ١٦٧٦ القانون الذي يحمل اسمه : إذا كانت درجة الحرارة ثابتة فإن حجم الكتلة الغازية يتباين عكساً مع ضغطها . « م » .

تناظر معادلة الحركة المتشاكلة : وهذه مقايسة وضعية مبالغة جداً لتلك المقايسة التي يحاول بعضهم أن يقيما بين الضوء والصوت مثلاً ، بردهما كليهما إلى حركة تيار .

إن الكيمياء هي العلم الذي يتوقف فيه نهائياً كل استخدام للتحليل الرياضي ؛ وهي ما تزال بعيدة غاية البعد أصلاً عن الكمال الذي يعود إليها ؛ وقدرتها على التوقع ضعيفة وتقاسيرها واهنة التماسك . وعلى الكيمياء بادية ذي بدء أن تطهر نفسها من الفروض الميتافيزيقية التي تتركها : فرض وحدة المادة ، المبني على رغبة غير متبصرة في وحدة العقل التي تنزل منزلة القانون ؛ فرض التجاذبات التي أثبت برتوليه طابعها النسبي تماماً ، إذ لا وجود لتجاذب غير متبدل ؛ فرض الاختلاف بين الكيمياء اللاعضوية والكيمياء العضوية ، وهو فرض يؤخذ به فقط بحسب أصل الأجسام المدروسة ، ولا يتردد شفرول أصلاً في تنحيته ؛ ومن الواجب على أي حال رد التجاذب الكيميائي إلى القوة الكهربائية ، وهذا من شأنه بدوره أن يعيد إدراج الكيمياء في الفيزياء . وكانت الكيمياء ، وبخاصة الكمية ، تتجه حينئذ نحو الفرض الذري ، بمقتضى قانون الكميات النسبية ؛ وهو توجه طعن فيه كونت بحدّة ؛ وقد ركّز هجومه على القانون بالذات ؛ فهذا القانون لا يسمح بالتوقع ، وهو يفيدنا بما ستكون عليه نسب المركّبات إذا ما تولّد المركّب ، ولكنه لا يفيدنا ما إذا كان المركّب سيتولّد ؛ ناهيك عن أن كونت تبني انتقادات برتوليه الذي رأى في ذلك القانون الاستثناء لا القاعدة ؛ فالمحلولات والمزائج ، التي تتم وفق نسب محددة ، قريبة الصلة بالوقائع الكيميائية ؛ أما المركّبات المعروفة بالعضوية فليست بذات نسبة محددة . ويذهب كل تعاطف كونت إلى الكيمياء التصنيفية والكيفية التي تؤلف القسم الوضعي من الكيمياء ، وإلى اكتشاف برتوليه لمحلول النشادر ، ذلك الاكتشاف الذي عمّم بالتالي معنى الحامض الكيميائي ، وإلى مباحث برزيلويس في الكيمياء الكهربائية ،

والى تركيب فوهلر للبولة .

يستند التصور الكونتي لعلم الأحياء الوضعي إلى كتاب بلانفيل
دروس في الفيزيولوجيا COURSE DE PHYSIOLOGIE (١٨٢٩ -
١٨٣٢) بوجه خاص . وقوام المشكلة البيولوجية اكتشاف الوظيفة ،
عندما يكون العضو معروفاً ، أو اكتشاف العضو ، عندما تكون الوظيفة
هي المعروفة ؛ ودراسة الأعضاء هي علم السكون (الستاتيكا) أو
التشريح ؛ ودراسة الوظائف هي علم الحركة (الديناميكا) أو
الفيزيولوجيا ؛ وعلم الأحياء هو الاتحاد الصميم بين علم السكون وعلم
الحركة . والحياة نفسها تتحدد على أنها حركة مزدوجة : حركة تركيب
وتحلل ، أو بالأولى حركة امتصاص ونفث . ويرى كونت أن منهج
التجريب هو بحكم المستحيل في علم الأحياء : فمن المتعذر بالفعل عزل
عضو من الأعضاء وإجراء عملية ما عليه لما بينه وبين الأعضاء الأخرى
من توافق وتأزر ؛ لكن علم الأمراض^(٩) ، الذي يدرس تشوهات الأعضاء
والوظائف ، هو أشبه بتجريب عفوي ، لأن الباثولوجي لا يختلف ، حسب
تعبير بروسيه ، عن الفيزيولوجي . ويطعن كونت في المباحث الكمية في
علم الأحياء ؛ فظواهر الحياة غير قابلة ، بحكم تعقيدها ، للحساب ؛
والكيمياء العددية غير قابلة للتطبيق على أجسام يتبدل تركيبها الجزيئي
باستمرار . وأداة البحث الوحيدة هي المقارنة ، الدراسة المقارنة
للأعضاء عبر جميع حدود السلسلة الحيوانية بدءاً من الإنسان باعتباره
أسماءها مرتبة ؛ وقد بدأ التشريح الوضعي مع التشريح المقارن على
أيدي دوبانتون وكوفيه ؛ ونهجه الرئيسي هو بدوره مقارنة عضو بآخر
(على سبيل المثال ، التماثل الذي اكتشفه بيشا بين الجهاز الجلدي
والجهاز المخاطي) .

يضطلع التصنيف أو البيوتاكسيا BIOTAXIE بدور رئيسي إذن

(٩) أو الباثولوجيا PATHOLOGIE : « م » .

بصفته وسيلة منهجية لا غاية ، وهذا بشرط إعداده برسم المقارنة ، أي أن يكون وضع جهاز من الأجهزة العضوية في التصنيف هو السبيل إلى معرفة طبيعته . ليس التصنيف إذن بحيلة ذاكرية ، بل هو منهج طبيعي يتيح لنا أن نعرف « التراتب العضوي الحقيقي » ، السلسلة الخطية التي إذا ما انطلقنا من أدنى مراتبها استطعنا أن نتعرف شيئاً بعد شيء تنوع الأعضاء ونشاط الوظائف وعددها . ويقف كونت إلى جانب كوفيه ضد لامارك ؛ فمن شأن نظرية التفرع أن تجرد علم الأحياء من كل وسيلة منهجية ؛ فـ « التحقيق الدقيق للسلسلة بأنواع قابلة للتعريف غير ممكن إلا إذا كانت الأنواع ثابتة » : وإن بين الوسط والجهاز العضوي توازناً مستقراً ، بحيث أن الأجهزة العضوية التي لا تمتثل له لا تلبث أن تزول ؛ وذلك هو مبدأ الشروط الوجودية الذي يضطلع بدور مبدأ الغائية القديم ؛ والحال أن لامارك ينفي ذلك التوازن على حساب الوسط .

إن مطلب الوضعية الذي يتأدّى به إلى الطعن في محاولات التجريب والحساب وفي نظرية التفرع هو عينه الذي يستاقه ، في مجال علم السكون أو التشريح ، إلى حد البحث بالأنسجة والأعضاء ، مستبعداً استبعاداً شبه تام جميع المباحث المجهرية التي تتولد من سوء استعمالها فكرة « تجميع وهمي لضرب من موندات عضوية يُزعم أنها هي العناصر الأساسية الحقّة في كل جسم حي » . فليس ثمة ، فيما وراء الأنسجة ، شيء ، إذ لا وجود فيما وراءها لتعضية . وفي هذا قطع للطريق على كل توجه نحو النظرية الخلوية التي سيعود إليها الفضل عمّا قريب في تجديد علم الأحياء ؛ فنظرية من هذا القبيل تنزع في نظر كونت إلى التشبه بتلك المذاهب الميتافيزيقية التي ترى الحياة منتشرة في كل مكان وتخلط بين الحيوية والعفوية .

في مجال علم الحركة أو البيولوجيا يميز كونت ، مع بيشا ، مبحث الحياة العضوية ومبحث الحياة الحيوانية ؛ ولكنه على النقيض من بيشا

واتفاقاً مع بلانفيل يعزو خاصيتي الحياة الحيوانية ، التهيجية والحساسية ، الأولى حصراً إلى النسيج العضلي ، والثانية حصراً إلى النسيج العصبي ؛ وهو لا يريد الإقرار بخاصية متميزة لا يكون لها مقر تشريحي متميز . فلا وظيفة بدون عضو ، وهذا المبدأ هو ما يحذو به إلى إيلاء فراسة الدماغ كما أرسى أسسها غال تأييداً حماسياً ؛ فهذه الفراسة هي التي جعلت في آخر المطاف للوظائف العقلية والمعنوية مقراً عضوياً محدداً ، وجعلت لكل وظيفة منطقة متميزة من لحاء المخ ، طبقاً للميل الوضعي الحق ؛ بل إن كونت يعتبر هذه المعالجة البيولوجية للملكات العقلية أكبر خدمة يسديها علم الأحياء للوضعية الكلية . فعلم النفس ، القاصر على الشعور ، ما كان يعدو أن يكون دراسة لوظيفة بلا عضو ، الأمر الذي يتنافى والحس الفلسفي السليم ؛ كذلك فإن علم الأفكار^(١٠) ، إذ يعطي الأولوية للعقل والحساب فينيط بهما العواطف والغريزة ، وإن يرد العقل إلى الإحساس ، يتأدّى إلى مذهب هلفسيوس ، أي مذهب تساوي العقول والأنانية . أما غال فينطلق من فطرية الاستعدادات الأساسية لكل فرد ومن تعدد الملكات غير القابلة للاختزال ؛ ومن هنا يفسح في المجال للإفلات من إसार الاعتقاد بتبدل اعتسافي ولامحدود يطرأ على الواقع بفعل التربية ، على نحو ما كان يتصور هلفسيوس . وما وحدة الأنا التي يمكن أن يُعارض بها تشتت الملكات المتقارنة هذا سوى انعكاس للنظرية اللاهوتية في وحدة النفس ، وكونت لا يسلم على أي حال بموضعات غال المسرفة في خياليتها ؛ بل إنه يعتقد أنه لا محيص عن استبعاد كل مبحث تشريحي مؤقتاً من التحليل الفيزيولوجي للملكات ، ويرى أن ثمة وسيلة تحليل مناسبة في الدراسات الأحادية الموضوع

(١٠) علم الأفكار أي الإيديولوجيا بالمعنى الاشتقاقي الحرفي لكلمة IDÉOLOGIE . د م .

عن العلماء والفنانين النابغين وفي دراسات علم الأمراض العقلية ؛
وعليه ، لئن نأى كونت عن كوزان وكوندياك ، فإنه يبقى قريباً للغاية ،
على الرغم من فراسته الدماغية ، من علم النفس بالمعنى الحديث
لللمة .

بالإجمال ، فإن تصور كونت للفيزيولوجيا ، إذ لا يستهدف سوى
توزيع وظائف متميزة بين أعضاء متميزة وفق ترتيب ثابت لا يحول ولا
يتبدل ، يعكس بوضوح الروح الذي سنراه يفرض نفسه على علمه
الاجتماعي . فالمثال العلمي ، بدءاً بالرياضيات وانتهاءً بالبيولوجيا ،
ينزاح ويتبدل محله شيئاً بعد شيء ؛ فكمال العلم لا يكمن في دقة
التعيينات بقدر ما يكمن في تساوق التصورات ؛ ومن وجهة النظر هذه ،
فإن الكيمياء الفيزيائية ، المقيض لها أن تمضي من الأجزاء إلى الكل ،
أدنى مرتبة من علم الاجتماع الحيوي الذي يمضي من الكل إلى
الأجزاء . ومجموع العلوم الوضعية ، منظوراً إليه بدءاً من علم
الاجتماع ، يؤلف من الآن فصاعداً منظومة يتولى علم الاجتماع
توحيدها : فهذه العلوم تدرس الوسط الفيزيائي للمجتمع (علم الفلك
والفيزياء والكيمياء) ، ثم العامل الاجتماعي (علم الأحياء) ، وأخيراً
المجتمع ذاته ؛ وقد أثبتت معقولة الرياضيات عجزها لما أبدته من
لامبالاة مفاجئة بالأمور الأخلاقية ؛ وتتفوق معقولة علم الاجتماع على
معقولة جميع العلوم الأخرى ، لأنها تقدّم روح المجموع على روح
التفاصيل .

(٣)

علم الاجتماع

يشتمل علم الاجتماع الكونتي (جاءت صياغة المصطلح LA
SOCIOLOGIE لأول مرة في دروس في الفلسفة الوضعية ،

م ٦ ، ص ١٨٥) ، في تكوينه النهائي ، على السمات التالية : إن للبنية الاجتماعية وجوداً في ذاتها ، بخصائص أو أعضاء دائمة تبقى عبر التقدم ؛ وثمة ستاتيكا اجتماعية تعين تلك الأعضاء وتكون مستقلة تمام الاستقلال عن الديناميكا الاجتماعية التي تنطوي على قوانين التقدم : ومن اللغو الباطل الرجوع إلى أصول المجتمعات أو التطلع إلى بنائها وإعادة بنائها على صعيد عقلي ، على نحو ما فعل فلاسفة القرن الثامن عشر : فلم يكن ثمة من وجود ، في أنظار هؤلاء الفلاسفة ، إلا للديناميكا التي تتباهى بأنها تفسر أصل المجتمعات بالذات . والحال أن الديناميكا تابعة في نظر كونت للستاتيكا ؛ والتقدم يأتي من النظام ؛ وليس من شأنه سوى تجويد العناصر الدائمة في كل مجتمع : الدين ، الملكية ، الأسرة ، اللغة ، العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية .

إن تبعية الديناميكا هذه للستاتيكا تختم المرحلة النقدية والثورية التي كان يجري في أثنائها البحث ، على العكس ، عن علة بنية المجتمع في تكوينه وتقدمه . وثمة ظرف قد يحول دون إدراك مغزى هذا التحول وأهميته : فقد كان كونت اقتصر في مؤلفه الأول ، دروس في الفلسفة الوضعية ، على الديناميكا وحدها تقريباً ، ولم يقدم عرضاً وافياً بالستاتيكا إلا في مذهب السياسة الوضعية : ومن ثم يراود المرء انطباع أن الديناميكا تكفي نفسها بنفسها ، وبعبارة أخرى ، أن قانون الحالات الثلاث ، الذي هو القانون الأساسي لهذه الديناميكا ، يمثل كل حالة من حالاته ، وبخاصة منها المرحلة الوضعية ، على أنها مؤلدة لبنية اجتماعية متميزة . وفي هذه الحال لن يبدو مذهب كونت متميزاً البتة في مظهره عن مذهب ثوري . ولكنه هيهات أن يكون كذلك إذا ما بقيت البنية الاجتماعية مطابقة جوهرياً لذاتها خلال مرورها بالحالات الثلاث (تماماً مثلما أن المنظومتين الشمسية والنجمية ، في فلكيات كونت ، لا تتبدلان البتة ، وتتماثلان أن الأنواع ، في كيميائه

وعلم أحيائه ، تبقى ثابتة) ؛ والحق أنه لا وجود لفكر أقل تأثراً بفكرة التطور من فكر كونت : ف « الحالات الثلاث » هي تلك التي مرّت بها الإنسانية في مسعاها إلى أن تنظم على نحو أحسن فأحسن بنية اجتماعية تبقى معطى نهائياً وثابتاً : والمذهب الوضعي ينجح حيث أخفق اللاهوت والثورة ؛ فهو يؤسس ديانة للإنسانية توحد البشر خيراً مما توحدهم أي ديانة أخرى ، ونظماً للملكية ينمي الغرائز الغيرية ، ومؤسسة للأسرة تقلد المرأة سلطاناً روحياً حقيقياً ، وتنظيماً سياسياً يضع السلطة الزمنية والسلطة الروحية في مكانهما الصحيح ، لكنه لا يؤدّ لا الديانة ولا الأسرة ولا الملكة ولا فصل السلطات التي هي بمثابة ثوابت اجتماعية ؛ وجميع المذاهب التي تنفي هذه الثوابت أو تبغي هدمها ، كمذهب الاشتراكية مثلاً ، هي في نظره ضلال وجهالة لا يتنازل حتى لدحضهما .

إن الديناميكا ترد إلى قانون الحالات الثلاث ؛ وهذا القانون قانون للتطور العقلي ؛ وليس له أي تطبيق مباشر في مضمار الانفعالات والأفعال ؛ والحال أن الستاتيكا تدرس بنية اجتماعية ترسي جذورها في الانفعالات الانسانية ، في الانانية والغيرية . وعلى هذا ، إذا عُرِفَت الوضعية بأنها فقط مذهب قانون الحالات الثلاث ، فإن هذا المذهب سيتبدى بقضه وقضيضه على أنه مجرد جهد لعدم استثناء أي مضمار من مضامير الواقع من تطبيق المناهج العلمية عليه ؛ وذلك ما يسمى في العادة بفلسفة كونت الأولى ، تلك التي شاء ليطريه أن يقف عندها لا يجاوزها . لكن إذا لم ننس أن قانون الحالات الثلاث ليس إلا ديناميكا غير قابلة للفصل عن ستاتيكا ، اتضح لنا حالاً أن تلك الفلسفة الأولى لن يكون لها من معنى بمعزل عما يسمى في العادة فلسفته الثانية ، أي الستاتيكا أو الديانة الوضعية كما عرضها في مذهب السياسة الوضعية ؛ فالوحدة المذهبية تامة ، مهما يكن في الأصل من أهمية التعديلات التي طرأت على حسه الديني من جراء موت كلوتيلد . وقد

فطن كونت نفسه ، فيما يظهر ، في أثناء عرضه للدروس في الفلسفة الوضعية ، إلى عدم كفاية القسط الذي اختص به الستاتيكا ، فأعلن في المجلد السادس (ص ٤٧) عن عزمه تحرير رسالة خاصة في الفلسفة السياسية (هي التي سيصير عنوانها مذهب السياسة الوضعية) يضمُّنها حلاً لمسألة الستاتيكا الاجتماعية ، مسألة تلاقي التطورات العقلية والسياسية والاجتماعية والاخلاقية ، المعروضة بمعزل عن بعضها بعضاً في الدروس في الفلسفة الوضعية. وبالفعل، إن هذه الدروس تعطينا فلسفة في التاريخ أكثر مما تعطينا علم اجتماع بالمعنى الذي اتخذ هذا المصطلح في مدرسة دركهايم (حيث يتقدم الاهتمام بالستاتيكا على الديناميكا) ، ولعل أولئك الذين يريدون أن يروا في كونت مذهب الوحدة العضوية سينظرون بعين الازورار إلى الدروس في الفلسفة الوضعية ؛ ولكن من المحقق أن كونت ما كان يريد بحال من الأحوال أن يفصل التقدم عن النظام .

إن فلسفته في التاريخ تطل علينا من الكراسيات الأولى ، وربما كانت أقدم أجزاء مذهبه . فخطة الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع (١٨٢٢) (مذهب السياسة الوضعية ، م ٤ ، التذييل ، ص ٨١) تتألف من ثلاثة أقسام ، موضوع القسم الأول منها المعطيات التاريخية عن مسيرة الذهن البشري ، الأساس الوضعي للسياسة ؛ ويتصل القسم الثاني بالتربية الوضعية ، والثالث بفعل الانسان في الطبيعة ؛ ولا يرد في أي منها ذكر لمسألة الستاتيكا الاجتماعية . وفلسفة التاريخ تلك ، مثلها مثل جميع فلسفات التاريخ في ذلك العصر ، تولدت من الوعي بالخطر الذي يمكن أن تعرّض الأزمة الثورية المجتمع له : فكونت ، بعد كثيرين غيره ، يرجع أصل هذه الأزمة إلى الاختلال العفوي الذي طرأ على تنظيم السلطة الروحية ابتداء من القرن الرابع عشر والذي كان من نتائجه في القرن الخامس عشر ظهور البروتستانتية ؛ وعن فلسفة هوبز تفرعت كل الفلسفة

السلبية للقرن الثامن عشر ، بنقدها الهدام للسلطة الزمنية وللسلطة الروحية ؛ ونجاح فلسفة « معتوه » كفلسفة القرن الثامن عشر ما كان ليبدو إلا ضرباً من معجزة فيما لو عُزل عن حركة التحلل العامة التي جاءت تلك الفلسفة بمثابة تقويج لها . وقد تادت إلى الثورة وعقيدتها في السيادة الشعبية ، مما يشكل اعترافاً مقنعاً بالافتقار إلى كل مبدأ إيجابي ؛ ثم إن الاقتصاد السياسي ومبداه في المزاخمة الحرة ، واعتقاد القانونيين في قدرتهم على تبديل المجتمع وفق هواهم بوساطة المؤسسات السياسية ، كل ذلك يشي بالروح السلبية نفسه .

إن هذه الملاحظات التقريرية لا تتصف بذلك الطابع المفجع الذي تتلبسه لدى دي ميستر أو لامنيه ؛ وآية ذلك أن كونت (وتلك هي مسلمة كل فلسفته في التاريخ) مقتنع بأن ذلك الهدم لا يطول سوى شكل بعينه المجتمع ، لا المجتمع ذاته الذي يبقى ، مثله مثل المنظومة الشمسية أو سلسلة الأنواع الحيوانية ، غير قابل للهدم ؛ وفي التاريخ لا توجد أبداً حالة سلبية خالصة ؛ والمجتمع يظل يلقى دعماً ومساندة من منظومة الأفكار القديمة ، التي يُبغى النقد هدمها ، إلى أن تحل محل هذه المنظومة واحدة أخرى يتم إنشاؤها رويداً رويداً في أثناء عملية هدم الأولى . وفلسفة كونت في التاريخ ، المستوحاة من سان - سيمون ، لا تطابق تماماً المطابقة لفلسفة السانسيمونيين التاريخية ؛ فلا وجود عنده لعصر نقدي بحصر معنى الكلمة ؛ وإنما هناك عصر عضوي ينطفئ فيما يتهدى آخر للحلول محله (م ٤ ، ص ٦١) . ومن ثم فإن تاريخ اختلال التنظيم ، كما تقدم تلخيصه ، لهو أشبه بوجه معكوس لتاريخ عملية إعادة التنظيم التي بدأت في الأخرى في القرن الرابع عشر ، بل بدأ الإعداد لها قبل ذلك بفعل الاستطاعة الصناعية المتولدة من انعقاد الكومونات وبفعل الاستطاعة العلمية الناجمة عن إدخال العرب إلى أوروبا للعلوم الوضعية ؛ وهاتان الاستطاعتان ، المناوئتان أولاهما للسلطة العسكرية وثانيتها للسلطة اللاهوتية ، هما عينهما اللتان

جردتاها رويداً رويداً من الهيمنة الزمنية والروحية .

يطالعنا التاريخ إذن بثلاث حالات : حالة ماضية لاهوتية تعود فيها السلطة الروحية إلى بابا يمثل الله على الأرض والسلطة الزمنية الى أباطرة وملوك هم المصطفون من الله ؛ وحالة مستقبلية سينتقلد فيها السلطة الروحية العلماء والسلطة الزمنية الصناعيون ؛ وأخيراً حالة انتقالية هي تلك التي نمر بها نحن ، حالة تلغي الماضي وتهيء المستقبل ؛ ومن هنا كانت تلك الغرائب التي اتصفت بها سياسة ذلك الزمان : حزب رجعي يراوده حس شديد بوجوب التنظيم ، ولكنه يخطئ إذ ينبغي أن يحيي ماضياً هو قيد الاحتضار ، ويناقض نفسه بنفسه إذ يطلب لنفسه الحرية التي يضمن بها على الجميع باسم مبادئه ؛ وحزب ثوري يراوده حس شديد بوجوب التنظيف وإخلاء المكان ، ولكنه يناقض نفسه بنفسه إذ يجعل ، في معرض إدراكه لضرورات تنظيم ما ، من مبادئه النقدية ، من قبيل حرية الضمير ، مبادئ إيجابية ؛ ومن ثم فإنه لا يفلح إلا في تأسيس عسف استبداد إداري عادم المبدأ ؛ وفي وضع كهذا فإن المذهب الوضعي هو وحده الذي يحافظ على تماسكه المنطقي .

بيد أن لفلسفة التاريخ هذه ، في نظر كونت ، قيمة أكبر من مجرد استقراء ؛ فهو يعتقد أنه اهتدى إلى العلة الضرورية للتطور السياسي في قانون للتطور العقلي ينتظمه من داخله ؛ وترتكز هذه البرهنة على المبدأ التالي : إن الحالة السياسية لعصر من العصور تتبع لحالته العقلية ولاعتقاداته ؛ ولا وجود لتقدم سياسي بمعزل عن التقدم العقلي ؛ وخير تمثيل على هذا المبدأ تقدمه الحقبة اللامعة من العصر الوسيط ، حقبة الحملات الصليبية والقرن الثالث عشر التي يستشهد بها كونت مراراً وتكراراً ؛ فقد كانت جميع العلاقات السياسية يهيمن عليها آنئذ الإيمان الكاثوليكي . ومن جهة أخرى ، فإن القانون الأولي للتطور العقلي معروف ؛ وكونت يأخذه ، عبر سان - سيمون ، عن

الدكتور بوردان . فالذهن يمر ، في معرفته بالاشياء ، بثلاث حالات متعاقبة : الحالة اللاهوتية التي يفسر فيها الظاهرات بقوى إلهية ، والحالة الميتافيزيقية التي يحل فيها محل الآلهة قوى مجردة ولاشخصية ، وأخيراً الحالة الوضعية التي يهجر فيها كل بحث عن العلل ويكتفي بتعيين القوانين أو العلاقات الثابتة بين الظاهرات . ومن الممكن إسناد هذا القانون بملاحظات لا تقع تحت حصر تستقي من تاريخ العلوم ؛ فالطبيعية كانت في أول الأمر ميتولوجيا ، الظاهرات فيها منوطة بنزوات الآلهة ؛ ثم آلت ، وبخاصة على أيدي المدرسين ، إلى ميتافيزيقا ترد كل صنف من الظاهرات الى قوة ثابتة دائمة ؛ وأخيراً إلى شبه ميتافيزيقا لدى ديكارت الذي يتحرى ، تحت الظاهرات ، عن ابنية آلية خيالية ؛ ولم تصر وضعية إلا مع نيوتن ؛ ودليل آخر على ذلك يسوقه الانتقال من الخيمياء الى الكيمياء ، ومن الحيوية الميتافيزيقية الى علم الاحياء الوضعي ، ومن التنجيم الى علم الفلك . لكن كونت يمضي إلى أبعد من الملاحظة ، فيربط هذا القانون بخصائص الذهن بالذات . وقد تقدم القول بأن الضعف الفائق للذهن البشري موضوعه من موضوعات كونت الثابتة ؛ والنظام القائم في هذا الذهن لا يمكن أن يكون سوى انعكاس النظام الخارجي كما يتصوره ؛ والحال انه يشرع بتصوره على أيسر نحو إذ يتخيل في الخارج موجودات مشابهة له تنتج الظاهرات مثلما ينتج هو ظاهراته ، أي موجودات متقلبة الأطوار مثله . والتقدم يتم بالتجريد والتعميم ؛ فنقطة انطلاق الانسان هي الصنمية ، وفيها يكون العالم معموراً بإرادات لا يحصى لها عدّ وغير محددة المعالم ؛ ومن الصنمية ينتقل الانسان الى الشرك ، حيث يعزى كل صنف من الظاهرات ، كالبحر أو الهواء الخ ، إلى إله متمايز ذي صفات محددة ، ومفارق للوقائع التي يتحكم بها ؛ ومن الشرك ينتقل إلى التوحيد ، حيث يحل محل تعدد الآلهة إله واحد كلي القدرة وخارجي بالنسبة الى العالم . وعلى هذا المنوال يكون ختام الحالة اللاهوتية ؛ ثم

تمحي شخصية الله ؛ وبما أنه لا يفعل إلا من خلال قوانين عامة ، فمن الممكن استبداله بقوة لاشخصية يسمح فعلها الضروري بتوقع الوقائع ؛ ومن خلال مجهود جديد ونهائي من التجريد ، يتحرى الانسان عن وسائل التوقع في القوانين أو العلاقات الثابتة . وإنما في هذه الحالة بالفعل ، وفيها وحدها ، يبلغ الى النظام الخارجي كما هو ؛ ففي كلتا الحالتين السابقتين كانت الهيمنة بقدر أو بآخر للخيال ، فكان الانسان يُعَمِّر الطبيعة بالأخايل ؛ ، أما في الحالة الوضعية فينتقي كل تخيل ويمسي النظام الذهني المتصور بالعلم ممثلاً للنظام الواقعي ؛ وعلى هذا النحو يبلغ الذهن إلى توازنه النهائي ؛ إذن فقانون الحالات الثلاث يعبر عن الحركة الضرورية للملكات ، عن الانتقال من المطلق إلى النسبي ، ومن الخيال إلى العقل .

إلى ذلك ينبغي أن نضيف أن الانتقال من حالة إلى أخرى في الانسانية يتفاوت سرعة تبعاً للعلم المعني ؛ فلو أخذنا العلوم الستة الاساسية لوجدنا ان انتقالها إلى الحالة الوضعية تم وفق تسلسلها الهرمي ، وكانت سهولته تتناسب طرذاً مع عمومية موضوع العلم وعكساً مع تعقيد ؛ وآخر العلوم ، علم الاجتماع ، لما يزل في الحالة الميتافيزيقية ، مع القانونيين الثوريين ، وكونت يأخذ على عاتقه مهمة الانتقال به إلى الحالة الوضعية .

إذا رجعنا الآن إلى فلسفة التاريخ ، وجدنا أنه يمكن اعتبارها ، في طوية كونت (ولهذا كان متيقناً غاية التيقن من ذلك) ، بمثابة تطبيق لقانون الحالات على علم الاجتماع ؛ فالعصر الوسيط التوحيدي ، والمسبوق بالعصر القديم الشرقي ، يقوم على أساس الاعتقاد اللاهوتي ؛ والعصر الانتقالي ، عصر الازمة السلبية ، يقوم على أساس الافكار الميتافيزيقية ؛ وأخيراً ستقوم الحالة المستقبلية والنهائية للانسانية على أساس الوضعية . وثمة توافق بين الحالة اللاهوتية والسياسة العسكرية اللتين تقيمان كلاهما الوحدة الاجتماعية على

أساس ضرب من العنف ومن فوق : فالرق والعمل القسري مرتبطان بهذه الحالة . وثمة توافق بين الحالة الميتافيزيقية ونظرية السيادة الشعبية وحقوق الانسان ؛ فالناس يُنظر إليهم هنا تجريبياً ، فاعتبارهم وحدات متساوية فيما بينها ، على منوال القوى الميتافيزيقية . وثمة توافق بين الحالة الوضعية والتطور الصناعي والسلمي : فكونت توقع ، في عام ١٨٤١ ، مجيء عهد سلمي نهائي ، وأقول النظام الاستعماري ، وانحداد دور الجيش بقمع الاضطرابات الداخلية (دروس في الفلسفة الوضعية ، م ٦ ، ص ٣٥٠) .

على أن شيئاً من اللبس يحيط بهذا التطبيق لقانون الحالات الثلاث على التطور السياسي . فالحالة الميتافيزيقية ، أولاً ، لا تُنظر إلا بصعوبة بالغة الطور الانتقالي الثوري ؛ فهي ، من المنظار العقلي ، استمرار للحالة اللاهوتية ؛ فقوى الطبيعة هي عينها الآلهة ، وإنما متصورة على نحو أكثر تجريباً ؛ ولكنها ، من الناحية السياسية ، سالبة وهدامة للحالة السابقة عليها . ثم كيف السبيل ، مع انتقال علم المجتمعات الى الحالة الوضعية ، الى تنظيم يفترض فيه أن يضع حداً للآزمة الثورية ؟ إن فكر كونت لا يذهب إلى شيء مما ذهب إليه كوندورسييه وآخرون من استخدام عملي للعلم ؛ فالمطلوب في رأيه تغيير في العقليات يضارع ذاك الذي نجم عن الكاثوليكية في العصر الوسيط ؛ فهو يريد خلق سلطة روحية جديدة ، بحيث يكون هو زعيم كنيسة جديدة . فهل من تناسب بين هذا وذاك ، بين دراسة وضعية للوقائع الاجتماعية وبين تغيير يفترض فيه أن يجدد العالم ؟ ناهيك عن ذلك ، أين درس كونت لحد الآن الوقائع الاجتماعية ؟ وعلى فرض أنه برهن على الواقعة الاجتماعية التالية ، وهي أن الذهن ملزم بالانتقال ، عند دراسة الوقائع الاجتماعية ، من الحالة الميتافيزيقية الى الحالة الوضعية ، فهل يزيد الأمر على أن يكون مجرد اتجاه ؟

(٤)

ديانة الإنسانية

حسبنا أن ننتقل من الدروس في الفلسفة الوضعية إلى مذهب السياسة الوضعية حتى نتبين ما الكيفية ، غير المتوقعة ، التي ستُحل بها تلك المسائل . فعوضاً عن أن يكون علم الاجتماع الوضعي هو ما يولّد النظام الجديد ، فإن إرادة نظامية مباطنة للمجتمع هي التي تنفذ ذاتها من خلال علم الاجتماع الوضعي ؛ فالتقدم يأتي من النظام ، والحركة من الوجود ، والديناميكا من الستاتيكا . وهذا النظام غير ممكن إلا إذا أمكن الجمع بين التفوق العقلي للعالم والكفاءة الاجتماعية للاهوتي للاهوتيين . إلى وضع موائم إلى أقصى حدود المواءمة للحاجات العقلية وقابل لإشباع الحاجات المعنوية ، ومن شأنه أن يضع حداً لذلك التمرد الفاضح ، « تمرد الذهن على القلب » ، الذي هو من العلامات الفارقة للنزاع بين الفكر النقدي الذي ينفي باسم العقل وبين اللاهوت الذي يثبت باسم القلب . فبهذا الشرط وحده يمكن للمجتمع أن يعزز دعائمه .

والحال أن مطلب الوضعية القطعي في علم الاجتماع يتأدّى إلى تصور واقع يلي تلك الشروط طرّاً ، ألا هو الإنسانية . فعلم الاجتماع الوضعي هو علم اجتماع يعيد رسم الاتصالية الضرورية لجميع الأعمال ولجميع الأفكار الإنسانية ؛ وهو يبيّن لكل فرد أنه لا وجود له إلا بالماضي ، وأنه إنما من الإنسانية يستمد كل ما يجعل حياته المادية والعقلية والخلقية ممكنة ، وأن الاموات يحيون أكثر من الأحياء . والإنسانية ، من حيث هي معنى وضعي تام ، قابل لأن يُحل ويُعرف بالتاريخ ، هي أشبه بالعناية الإلهية للفرد ، ومن الواجب أن تكون موضوعاً لعبادة في رجالها العظام وفي اختراعاتها . وليس في هذا الموضوع بعد الآن من شيء وهمي ؛ فبفضل علم الاجتماع يغدو الذهن

الإنساني مرآة العالم ، لا مرآة النظام الخارجي وحده ، بل كذلك مرآة النظام الإنساني .

إن الدين هو القدرة التي تنظم الإرادات الفردية وتلم شعثها . ولا يحوز هذه القدرة حقاً سوى دين يستبدل مفهوم الله الخيالي بمفهوم الإنسانية الوضعي ؛ وفي دين الإنسانية تتلاقى الوحدة العقلية للشرك اليوناني ، والوحدة السياسية للشرك الروماني ، والوحدة الأخلاقية للمسيحية ؛ وهو يضع حداً لـ « وصاية الله » التي لا مندوحة عنها في سن قصور الإنسانية ؛ كما أنه يضع حداً لـ « تمرد الذهن على القلب » ، ذلك التمرد الذي كان سمة مميزة لصراع العقل النقدي للقرن الثامن عشر مع اللاهوت : فهنا يتضافر الإيمان ، المرتكز على معنى الإنسانية الوضعي ، مع الحب ليسوسا الفعل .

يعتقد كونت إذن أنه يحتفظ بكل ما كان جعل من الكاثوليكية قوة موحدة ومنظمة ، بل يعتقد أنه يزيد هذه القوة بقوة بفضل موضوعية معنى الإنسانية ؛ وتحرص ديانته على محاكاة جميع أشكال الديانة الكاثوليكية بما فيها الطقوس والأسرار ، بل بما فيها الروزنامة بالذات ، وإن استعاض عن الله بالإنسانية أو الكاهن الأكبر وعن القديسين بالرجال العظام . وينشئ كونت سلطة روحية أو كهنوتاً وظيفته تعليم العقيدة . وهذا الكهنوت ، الذي يمثل الجانب العقلي من المجتمع ، لا يحل له أن يهذر هذر العلم الحالي ؛ فليس قوام عمله البحث والتحليل بقدر ما أنه التركيب ، والتركيب يرسم العقيدة الوضعية ؛ وهو تركيب « ذاتي » قوامه على الأخص تحرير « مباحث فلسفية يُردُّ فيها كل علم إلى ما صدقه العادي والمدمج دمجاً لاثقاً بديانة الإنسانية » ، علماً بأن المقصود بالمصدق العادي أن يكون محدداً لا بالمقتضيات الباطنة للبحث العلمي ، بل باستعماله الاجتماعي .

إن العقل يمتنع عليه أن يجد هذه الحدود في ذاته ؛ فالسلطة الروحية ليس لها لدى كونت الهيمنة المطلقة ؛ والعقل لا يتعقل إلا

ليفعل ، ولا يفعل إلا لدواعٍ تنبع من القلب ومن الشخصية . هناك إذن خارج السلطة الروحية التي تعين العقيدة سلطة زمنية وظيفتها الأساسية الصناعة ، أي الاستغلال العقلاني للطبيعة لصالح حاجات الإنسان ؛ وترتكز الفاعلية الصناعية ، في نظر كونت ، على الملكية ، وهي من عناصر المجتمع الثابتة ودواعيها أنانية ؛ لكن كونت يعتقد ، ضدًا على الاقتصاديين ، أن الملكية تقيد ، على الرغم من دواعيها ، في إنماء الميول الغيرية إذ تعود كل فرد على العمل في سبيل الغير .

بيد أنه يمتنع على العقل وعلى الفعل أن يبلغا من تلقاء ذاتهما إلى دمج الفرد بالإنسانية ؛ فإلى جانب السلطة الزمنية والروحية ، التي لا يأتي ذكر لغيرها في دروس في الفلسفة الوضعية ، يشير مذهب السياسة الوضعية إلى ضرورة منيع مستقل للانفعالات الغيرية هو الأصل النهائي لكل عبادة الكاهن الأكبر ، ألا هو القلب ، المتمايز عن العقل وعن الإرادة ؛ فعن خطأ نعتقد أن الغيرية غريبة عن طبيعتنا . لكن الميول الغيرية لا تنمو حقاً إلا في الأسرة ؛ والوضعية تعتبر الأسرة مؤسسة أساسية ، وتدود عنها ضد الطوباويات التي من أصل يوناني ، ويترأى لكونت أنه مستطیع تدعيم أسسها بتحظير الطلاق وبتأسيس حق البكورية . وفي الأسرة يأتي الحافز العاطفي من المرأة ، وسوف تدين الوضعية بنجاحها النهائي للتأثير الروحي الذي ستمارسه المرأة في البيت . ومعلوم أن حب كونت لكلوتيلد دي فو هو ما جعل دور العاطفة يتجلى له باهراً مبيناً ؛ والحق أن المرأة ، الركيزة النهائية لعبادة الإنسانية ، تصير لديه موضوعاً لعبادة ؛ ويوطبوا الأم العذراء تغدو « الخلاصة التركيبية للدين الوضعي » الذي تتولى التأليف بين مظاهره كافة ؛ « وكونت يحلم بأن تخرج إلى حيّز الوجود ، عن طريق تلك الأمومة العذرية ، « طائفة غير وراثية وأقرب من عامة الناس على تخريج قادة روحيين وزمنيين » (مذهب السياسة الوضعية ، م ٤ ، ص ٢٧٦ و ٢٧٩)

إن هذا الإبراز لسلطة العاطفة يتأذى به ، في مذهب السياسة الوضعية ، إلى تصور علم سابع ، يسمو مقاماً على علم الاجتماع ، هو علم الأخلاق الذي ما كان ، في دروس في الفلسفة الوضعية ، قد فرّق بينه وبين علم الاجتماع ؛ وترتبط ضرورة هذا العلم الجديد بدور العاطفة كمصدر أخيراً لدين الإنسانية : « بعد أن رسم العلم الدنيوي على نحو مناسب معالم معرفة الوسط (الفلك والفيزياء والكيمياء) ، متممة بمعرفة الجسم (علم الأحياء) ، يشرع العلم المقدس (علم الاجتماع) بالدراسة المنهجية للنفس ، مثنياً الوجود الجمعي ... لكن هذا الفحص الضروري يؤلف تمهيداً أخيراً لا سبيل إلى الممارسة في طابعه الناقص . فإن المرء ليشعر ، إزاء كون الدراسة الخاصة للعقل والدراسة الخاصة للفاعلية منفصلتين فيه عن دراسة العاطفة ، بأنهما لا تفسحان في المجال إلا لتقييم نتائج يكمن مصدرها ومآلها في العلم التالي (الأخلاق) ، (مذهب السياسة الوضعية ، م ٤ ، ص ٢٣٢) . »

« عن طريق علم الأخلاق يصير الدين يُفهم لا في موضوعه ، بل في أصله الذاتي ، بحيث أن مختلف العلوم لا تعود سوى فروع من علم الأخلاق ، (م ٤ ، ص ١٨٧) . »

ينزع فكر كونت في خاتمة المطاف إلى شكل دائري أكثر منه خطياً ؛ فدين الإنسانية يداني الصنمية ، إلى حد يعتقد معه كونت أن جميع الأطوار الوسيطة التي مرّت بها الحضارة الغربية سيكون في المستطاع تفاديها متى ما وقعت على عاتق الغربيين مهمة تعليم الشعوب المتوحشة التي بقيت صنمية ؛ والنظر العقلي ينكص نحو الأسطورة ومباشرة العاطفة : فالدين هو مبتدأ الإنسانية ومنتهاها ؛ وما الإنسان بالفطرة سوى موجود ديني ؛ وإنما مقاومة وسط غير مؤاتٍ هي وحدها التي تدفع به إلى الفعل الأناني وإلى دراسة الخارج ؛ لكن الوضعية تسوّي أمر العقل والفاعلية على نحو يعودان معه إلى الارتباط من جديد بالعاطفة ؛ ودور التربية تنحية الآثار السيئة التي ستتربّ

تلقائياً على الانتدفاع النظري والعملي (مذهب السياسة الوضعية
م ٤ ، ص ٢٥٠ : ٢٦١) .

ثبت المراجع

- H. GOUHIER, *La vie d'Auguste Comte*, 1931; 2^e éd., 1965, indique une bibliographie des œuvres de Comte (p. 235 - 237); *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vol., 1933 - 1964.
- Lucien LÉVY - BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900.
- P. DUCASSÉ *La méthode positive et l'intuition comtienne*, avec bibliogr., 1939.
- P. ARBOUSSE - BASTIDE, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vol., 1957.
- G. GURVITCH, *Les fondateurs de la sociologie contemporaine*, 1955.

الفصل السادس عشر

الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة) :

برودون

ولد جوزيف برودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) من أب من الصناع اليدويين في بلدة بيزانسون ، وعمل في أول الأمر في الطباعة ، وثقف نفسه بنفسه ، وكان نتاجه الفكري ونشاطه العملي منطلقاً لعدد من الحركات الاجتماعية المهمة : فمنه انطلقت الخيوط الأولى للنقابية والتعاونية والنزعة السلمية . وقد نشر بين جملة مؤلفات أخرى : ما الملكية ؟ QU'EST - CE QUE LA PROPRIÉTÉ (١٨٤٠) ، في خلق النظام في الإنسانية - DE LA CRÉATION DE L'OR- DRE DANS L'HUMANITÉ (١٨٤٣) ، مذهب التناقضات الاقتصادية ÉCONOMIQUES (١٨٤٦) ، عن العدالة في الثورة الفرنسية DE LA JUSTICE DANS LA RÉVOLUTION ET LA GUERRE (١٨٥٨ ؛ الطبعة الثانية ، ١٨٦٥) ، الحرب والسلم LA GUERRE ET LA PAIX (١٨٦١) ، في مبدأ الفن . DU PRINCIPE DE L'ART

هل كان برودون فيلسوفاً ؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه غي غران في المدخل إلى الطبعة الجديدة من العدالة في الثورة الفرنسية والكنيسة . فقد كان برودون شديد القسوة على الفلاسفة المحترفين :

كتب يقول : « كم يلزم أن يكون المرء مسرفاً في تعصبه للتجريد حتى يستطيع أن يقول عن نفسه إنه من الميتافيزيقيين حصراً ، وكيف لا يزال يوجد ، في عصر علمي ووضعي ، مدرسون للفلسفة الخالصة ، أناس يعلمون الشبئية التفلسف خارج نطاق كل علم وكل أدب وكل صناعة ، وبكلمة واحدة ، أناس يحترفون ، بضمير رضي ، صنعة بيع المطلق ؟ إن التفلسف للتفلسف فكرة لا تجد لها مكاناً أبداً في عقل سليم » (ص ٢٠٢ ، ٢٠٥) ؛ والنظر العقلي الخالص ثمرة الرومانسية ، ثمرة ذلك « الأدب المنحط » الذي يدعي لنفسه حدوداً عبقرية ورؤى عالم آخر موقوفة على قلة من الطارفين . والحال أن ثمة يقيناً إنسانياً يعود إلى الجميع سواسية ، لأنه يبقى هو هو من الناحية الكيفية ، مهما اتسع أصلاً نطاق المعارف ؛ فأطول علماء الحساب باعاً لا يحوز من اليقين أكثر مما يحوزه من يدرك أن $2+2=4$. ومن جهة أخرى ، تواكب الفلسفة كل نشاط إنساني ؛ فليس لها من دور آخر سوى البحث عن مبدأ ضامن لأفكارنا وعن قاعدة لأفعالنا ؛ والحال أنه « ما من صانع يدوي لا يستخدم ، في أثناء ممارسته لحرفته ، وسيلة أو أكثر من وسائل التبريرات ... فالعامل ، حتى يكون على بينة من أمره في أشغاله ، يعتمد على المتر والميزان ، إلخ . وبالمثل ، ما من عامل إلا ويستطيع أن يعين مآل عمله ، وجملته الحاجات والأفكار التي يرتبط بها عمله هذا ... وما يفعله الصانع اليدوي في اختصاصه ينشده الفيلسوف لكلية الأشياء » (ص ٢٠٩) .

لزام على الفلسفة إذن أن تتحول من نظرية إلى « عملية وشعبية » ؛ فهي تعود إلى التعليم الابتدائي . لكن هل يعدو الأمر أن يكون أكثر من مجرد تمن ؟ إن برودون الذي يحتاج ، كيما يفكر ، إلى حرارة المساجلات الكلامية التي تكون فيها حريته بالذات موضوع الرهان ، والذي يبحث في كل مكان عن أعداء ، لا يملك الوقت ولا الميل لصب أفكاره في مذهب متلاحم ؛ فهي لا تزيد على أن تكون إلتماعاً

ساطعة وسط خلاصات عسيرة الهضم من قراءاته . وكما يقول غي غران ، فإن « بروتايوس^(١) » هذا ليس سهلاً الإمساك به ، : فقد كان عدواً في آن معاً للملكية وللشيوعية ، للاستبداد وللمبدأ الانتخاب العام ، ولكل سيادة شعبية ، وكان في آن معاً ثورياً ومناوئاً لليعاقبة ، ومع ذلك لم يكن هناك من هو أبعد منه عن الاعتدال وأكثر عداء للانتقائية ؛ وهل تتفق الصوفية الجوهرية التي يشف عنها كتابه الحرب والسلام ، حيث تتبدى الحرب وكأنها ضرب من دينونة إلهية ، ونظريته المحافظة في الأسرة ، حيث لا يعتبر الزواج عقدًا قابلاً للفسخ ، بل ضرباً من انصهار بين الأشخاص ، هل تتفقان مع النزعة العقلانية لكتابه عن العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة ؟ والهيغلية التي كان عليها تعويله في خلق النظام في الإنسانية للتوفيق بين المتناقضات (تلك الهيغلية التي أخذها عن ك. ماركس بدون أن يقبلها قط تمام القبول) ، أما وجدناه يتخلى عنها في العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة ؟

بيد أن لنزعة الصوفية حدوداً : فهو يعتقد ، مثله مثل كونت ، أن الحرب ملك للماضي وأن عهداً سلمياً قد بدأ ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الائتثار والتراتب الهرمي لا وجود لهما إلا في داخل الأسرة التي هي الجزء المكوّن للمجتمع ، لا نموذجه . وأخيراً فإن هيغليته عابرة وسطحية . تبقى هناك نظرية العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة التي تستجيب أكثر من سواها لأفكاره في الإصلاح الاجتماعي : فقد طرح برودون في عام ١٨٤٩ ضد باسيتيا^(٢) مذهبه عن « التعاونية » أو مجانية الاعتماد ؛ فقد شاء ، خلافاً لماركس ، أن يلغي لا الرأسمال ، بل فائدة الرأسمال ، لما فيها من ظلم وغبن ؛ فالرأسمال ،

(١) بروتايوس : في الميتولوجيا اليونانية إله بحري تلقى من أبيه بوزيتيدون القدرة على تغيير شكله بحسب إرادته ، وعلى التنبؤ بالمستقبل لمن يرغبه على ذلك . « م » .
(٢) فريدريك باسيتيا : اقتصادي فرنسي (١٨٠١ - ١٨٥٠) ، زاد عن حرية العمل والتبادل ومن مؤلفاته التسلوقات الاقتصادية . « م » .

العقيم بطبيعته ، لا يجوز أن يدرربحاً يتيح للرأسمالي أن يحيا بدون أن يعمل : فذلك لن يكون إلا «تناقضاً». ويستلهم هذا الإصلاح نزعة مثالية مناوئة لروح المادية الماركسية ؛ وهذه المثالية هي عينها التي تسم بميسمها فلسفة برودون في العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة . ففي هذا الكتاب ، الباهر حقاً على الرغم من كل ما فيه من حشو ، يتوصل برودون عفويّاً إلى تصور للكون يُخَصِّر إلى الدَّهْن تصور هرقليطس والرواقيين : فلدَى هؤلاء يؤلف «العقل المستقيم» في آن معاً القوة الطبيعية التي تقود المادة ، ومعيار المعرفة ، ومبدأ السلوك الخلقي والمجتمعي ؛ كذلك تشير العدالة لدى برودون لا إلى مثال مسلكي يبتنيه الإنسان لنفسه (كان برودون يعادي التفسير الوراثي والتنفعي للأفكار الأخلاقية بقدر ما يعادي المذهب الفطري) ، بل إلى حقيقة كلية تتجلى في الطبيعة بقانون التوازن ، وفي المجتمع بتبادل أساسه تساوي الأشخاص ؛ فهي تستجيب إذن للمشككتين اللتين تطرحهما الفلسفة : « فهي في آن معاً ، بالإضافة إلى الموجود العاقل ، مبدأ الفكر وصورته ، وضمانة الحكم ، وقاعدة السلوك ، وهدف المعرفة ، وغاية الوجود . إنها شعور ومعنى ، تجلٍ وقانون ، فكرة وواقعة ؛ إنها الحياة ، والروح ، والعقل الكلي ، (العدالة في الثورة الفرنسية وفي الكنيسة ، طبعة غي غران ، ص ٢٢٣) ؛ وهي ، في صورتها الأخلاقية ، « احترام الكرامة الإنسانية ، أيّاً يكن الشخص وأيّاً يكن الظرف اللذان تتعرض فيهما للامتهان » ؛ وليس اكتشافها من مهمة الفرد ، بل من مهمة « العفوية الجماعية » ؛ والفلسفة هي من صنع الشعب أكثر منها من صنع الفرد ؛ إنها « ميتافيزيقا الجماعة » .

وفي الواقع ، لا وجود لعدالة أخرى في نظر برودون ، وهو أمر مسلّم به من الجميع ؛ ولكن الانقسام قائم حول أساسه ؛ غير أنه لا وجود ، حتى من وجهة النظر هذه ، إلا لمذهبين متقابلين ؛ « أولهما ، وهو مذهب المفارقة ، يضع خارج الإنسان ، سواء أفي إله أم في سلطة

رسمية ، كالكنيسة أو الدولة ، فاعل القانون أو صانعه ، والنموذج المكتمل لهذا المذهب تقدمه الكنيسة الكاثوليكية ، وإن كان حالها لا يختلف في واقع الأمر إلا بدرجة أكبر من الوضوح عن نظريات روسو وكانط وسبينوزا وأصحاب المذهب الروحي والاشتراكيين وأوغست كونت نفسه ، هذا الذي « إذ ينكر الله يتشبث بالوجود الإنساني العظيم » . أما المذهب الثاني ، مذهب المباطنة الذي يتمثل نموذجه بالثورة الفرنسية ، فإنه « يضع الذات القانونية في الوجدان ويطابق بينها وبين الإنسان » ؛ وإنما بالتجريد وحده يمكن النظر إلى الإنسان في حالة العزلة وبدون أي قانون آخر سوى قانون الانسانية . والمباطنة هي أن يُطبَّق على الإنسان مبدأ ربما لم يكن هو نفسه سوى صورة من صور العدالة ، واعني مبدأ النسبية ؛ فيما أنه يتعين ، بموجب تعليم كونت ، استبعاد البحث عن المطلق من مضمار العلم ، فذلك ينبغي أن يُفعل في العلوم المعنوية ، حيث لا يعدو المطلق أن يكون هو الفرد نفسه وقد انعتق من كل قيد ؛ ولا مناص من أن تدخل المطلقات الفردية في تنازع فيما بينها حتى يتم التوازن ، فلا يبقى منها بالتالي إلا ما هو مشترك بينها ، أي « العقل العام » أو « العقل الجماعي » . وكما أوضح س. بوغليه فإن برودون يثبت ، بأرائه هذه ، أنه عالم اجتماع بالمعنى الحالي للكلمة ؛ بل إنه يذهب إلى حد القول بأن العدالة هي في آن معاً « ماهية المجتمع » و« صورة النفس الإنسانية بالذات » . وإنما في سبيل الثورة المفهومة على هذا النحو يكافح برودون الكنيسة ؛ فهو لم يكن من النفاة ، نظير فولتير ؛ بل كان يرى أن موطن الداء في مجتمع زمانه يكمن في غياب الاعتقاد وفي ما ينجم عنه من اعتساف ؛ لذا وجدناه بطالب نابليون الثالث جازماً بأن يوضح « ما هو البروجي الذي يبغي إحلاله محل الروحية الكاثوليكية » (ص ٢٣٩) ؛ وكان يناصب كل من لا يعتقد بغير المادة والقوة العداء .

إن الفلسفة البرودونية ليست مذهباً بقدر ما هي تحول جذري في

طرح المسائل وتصنيفها : فتطلع برودون إلى أن يضع حداً ، عن طريق مفهوم العدالة ، للانشقاق بين الطبيعة والإنسان ، والتكافؤ الذي يقيمه بين جميع المذاهب « المفارقة » ، سواء أكانت من قبيل التأليه الديني أم من قبيل وحدة الوجود - وهما المذهبان اللذان كان تعاديهما المتبادل أعظم شأن للفلسفة في حينه - يمليان علينا أن نرى فيه مفكراً رفيع القيمة لم تُستنفد بعد إمكانات الاعتراف من معينه .

ثبت المراجع

- PROUDHON, *Œuvres complètes*, éd. C. BOUGLÉ et H. MOYSSET, 1926...; *Carnets*, éd. P. HAUBTMANN, 1960...
 E. DOLLÉANS, *Proudhon*, 1948.
 H. de LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, 1945.
 G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, 1962; *Proudhon*, 1965.
 Pour les chapitres XIII à XVI: Maxime LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, t. II, 1960, et t. III, 1964.

الفصل السابع عشر المثالية الايطالية

(١)

روسميني

سارت الفلسفة الايطالية ، من ١٨٠٠ إلى ١٨٥٠ ، في منحني مشابه لمنحني الفلسفة الفرنسية ؛ فقد هجرت ايدولوجيا مطلع القرن لتنتج صوب مذهب روجي مشرب بقدر أو بآخر بأفكار كانطية . وقد شاء ب . غالوبي (١٧٧٠ - ١٨٤٦) ، محتذياً في ذلك حذو كوزان ورواييه - كولار ، أن يجد في الملاحظة الداخلية لا يقين الأنا فحسب ، بل كذلك . يقين العلاقات المقومة التي هي مبادئ المعرفة . فمع الأنا ، وبالترايط الوثيق معه ، نُعطى وجود العالم الخارجي .

لم يهجر ج . روسميني (١٧٩٧ - ١٨٥٥) ، الذي سيم كاهناً سنة ١٨٣١^(١)، عزله في بلدة ستريزا ، على البحيرة الكبرى ، حيث كان إحتلى منذ سنة ١٨٤٠ ، إلا ليصبح ، في سنة ١٨٤٨ ، مبعوث ملك سردينيا إلى البابا ؛ وجيوبرتي ، الذي كان آنئذ وزير الملك ، هو الذي اختاره لهذه المهمة .

(١) خطأ مطبعي أو سهو من إ . برهيه ، والصحيح ١٨٢١ . كما أن الحرف الأول من الاسم الشخصي لروسميني ليس « ج » ، بل « ١ » على اعتبار أنه كان يدعى أنطونيو .

لقد كان الشاغل الرئيسي لروسميني ، كما لجيوبرتي ، تزويد إيطاليا بنظر فلسفي يكون أوفق لعبقريتها من الايديولوجيا ذات النزعة الحسية ، ويتداخل الاصلاح العقلي لدى كل منهما مع البعث السياسي . كتب روسميني يقول (علم النفس PSYCHOLOGIE ، م ٢ ، طبعة سوغون ، ص ٢٨٦) : إن الاستقامة المنطقية والعاطفة المسيحية هما علامتان الفارقتان لشعوب ايطاليا ؛ ومن ثم فإن الكتاب الذين كانوا منطقيين ومتدينين هم الذين حازوا على الدوام إعجاب الأمة ؛ ذلك هو السبب الحقيقي لنجاح غليلو في ايطاليا ، على حين أن هذه الأخيرة لم تستجب إلا بكسل الشيخوخة وتوانيتها لنداء أولئك العباقرة الجامحي القوة الذين كانوا يمارسون الفلسفة في القرن السادس عشر (برونو ، كامبانيلا) . بيد أن غليلو لم يكن فيلسوفاً ، وفلاسفة ذلك الزمان الذين ما كان لهم أن يتحاشوا هرطقة الشمال ، أي البروستانتية ، قلبت لهم ايطاليا ظهر للمجن . ويخلص روسميني إلى القول : « على هذا النحو بقي هذا البلد بلا فلسفة ، وهذا ما حال بينه وبين تكوين أمة » .

مهمة روسميني إذن أن يخلق فلسفة قومية ؛ وقد كان متوقد الإحساس بمضادة الروح الايطالي لكل النظريات التي تسند معرفة الحقيقة إلى طبيعة الملكات الانسانية ، سواء أكانت هي الفكر الديكارتي ، أم الصور الكانطية ، أم العاطفة أم الغريزة كما قال بهما الفلاسفة الاسكتلنديون ؛ بيد أن ذلك لم يمنعه من أن يشجب النظريات السلفية أو نظريات الحس المشترك ؛ فلا وجود لحقيقة إلا حيث يحدث الذهن بـ « حق أول » يتقدم عليه ويكون معيار سائر الحقائق ؛ تمت نظرية روسميني بصلة إذن إلى نظريات مالبرانش أو أفلاطون التي تعلن أسبقية الوجود على المعرفة . لكن هذا الوجود ليس معطى تلقاه النفس عرضاً ، بل هو معقول يرتبط وثيق الارتباط بالعقل بحيث أنه لو انعدم هذا الارتباط لما وجد عقل على الإطلاق . ذلك أن تعقل الحق تعقل

لما لا يمكن أن يكون غير ما هو كائن عليه ، مما يستتبع أن يكون قد تم أولاً تعقل الوجود كما هو ، الوجود الأزلي ، اللامخلوق ، اللامتغير ، البسيط ، واللامتعين بالمرّة : فالوجود إلهي بدون أن يكون هو الله ؛ إنه بالإضافة إلى حقيقة الله كالمجرد بالإضافة إليّ العيني (ينفي روسميني أن يكون ذا نزعة أنطولوجية وأن يكون يسلم بشيء من قبيل رؤية الله) : فالموضوع الأول للعقل هو إذن الوجود المثالي . ويعتبر روسميني أن الحقيقة ليست تطابق فكرة مع موضوع ، بل نموذج أزلي ، على شاكلة المثال الأفلاطوني .

لا ريب أن الأشياء المتناهية تقع هي الأخرى تحت المعرفة ؛ لكن كيف يكون الوجود المحدود ، المحبوس بحس حيواني ، موضوعاً لإدراك عقلي ؟ مرد ذلك إلى أننا نطبق عليه فكرة الوجود اللامتعين ؛ « إن الوجود يُسند إلى الأشياء المتناهية بحكم الضرورة التي تلزمنا بمعرفتها ، وبحكم استحالة معرفتها ، إلا أن تصير أولاً موجودات ، أي أن تتحد بالوجود بوساطة الفكر . وعلى هذا فإن ماهية الوجود لا تختلط مع الوقائع المحسوسة ؛ بل تتحد فقط بها وتجعلها معقولة » . وهذا الجنس من الاتحاد ، الذي يشكل ، مثله مثل المشاركة الأفلاطونية ، نقطة الغموض الحقيقية في المذهب ، يفترض فيه أن يكون كافياً لتحاشي الحلولية ؛ ذلك أن « الماهية التي تتجلى في المثال تبقى متميزة على الدوام عن الواقع ما دام الأمر يتصل بأشياء متناهية » .

بما أن مثال الوجود هو معيار المعرفة ، فإنه أيضاً قاعدة السلوك ؛ فـ « الموجودات خيرة بقدر ما هي موجودة ... ؛ وما نظرية الأخلاق إلا نتيجة طبيعية لنظرية الوجود ... ؛ وكل موضوع يحوز في ذاته ، في ماهيته ، نظاماً مباطناً يعين ضرورة أجزائه من كلياته ... ؛ ومعرفة الوجود تتأدى بنا إلى معرفة خيريته وقيمه »^(٢) . إن قوام

(٢) نقلًا عن بلهوريوس : روسميني ROSMINI ، ص ٢٧٤ .

الأخلاقية حب الوجود ، والأمر يمكن أن يصاغ على النحو التالي :
أحبب الوجود كما تعرفه وفي النظام الذي يقدمه لفهمك . روسميني
خضم إذن للدعوى الكانطية عن الاستقلال الذاتي للإرادة ؛ وهو يجد
في هذا الدعوى تكراراً للنزعة الذاتية التي كان ندد بها في نظرية
المعرفة ؛ والإلزام لا يمكن أن يأتي إلا من مبدأ خارجي عن العامل ؛
والشر الخلقي له وقع حسي مؤلم في النفس بوصفه ضرباً من التشويه
لطبيعة وجودنا .

ويسير علينا أن نتعرف في فلسفة روسميني استلهاماً مالبيرانشياً
يواصل في إيطاليا استلهام الكاردينال جرديل .

(٢)

جيورتي

شارك جيورتي (١٨٠٢ - ١٨٥٢) في الحياة السياسية لبلاده
بقسط أعظم بكثير من ذاك الذي شارك به فيها روسميني ؛ فقد سيم
كاهناً عام ١٨٢٥ ، ونفي عام ١٨٣٢ بسبب أفكاره الجمهورية ، فقصده
باريس حيث اتصل بالعديد من الكتّاب والفلاسفة ؛ وقد محض كل
حماسه في بادئ الأمر لكتاب لامنيه اقوال مؤمن ، وربطته بماتزني
أصرة صداقة ، لكنه راح ينتقل رويداً رويداً إلى فكرة حكم ملكي
دستوري ، وشجب رسم فلسفة (٣) ؛ ورأى في البييمونت الدولة التي
يتعين عليها أن تتراأس الاتحاد الكونفدرالي الإيطالي المقبل . ولما آب
إلى إيطاليا عام ١٨٤٧ ، عمل لمدة شهرين ، في أواخر عام ١٨٤٨ ،
وزيراً أول للملك شارل - ألبير ، في زمن حرب البييمونت ضد النمسا ؛

(٣) رسم فلسفة : عنوان الكتاب الذي وضعه لامنيه بين ١٨٤١ و ١٨٤٦ ، متمرداً فيه على
حكم الكنيسة ، ومنكراً بعض عقائدها كالخطيئة الأصلية ، ومصطنعاً له ضرباً من وحدة
الوجود في كلامه عن الخلق . « د » .

وختم حياته في باريس .

يعتقد جيوبرتي أن « الأمم الانطولوجية » هي وحدها المؤهلة للبطولة ، لأنها هي وحدها التي تتمسك بالحقائق الكبرى وتعرف كيف تحيا بها وتفرض على نفسها عند الاقتضاء تضحيات عظيمة في سبيلها ،^(٤) . و « الانطولوجية » هي صفة من يسلم بأولوية الوجود ، بمعزل عن كل وضع للذهن ، باعتبارها معطى يفرض نفسه فرضاً : وأعداء هذا الاتجاه ممثلو الفلسفة الحديثة بأسرها تقريباً ، أي الفلسفة التي ترسي جذورها في الفحص اللوثرى الحر : فديكارت ، ذلك الشكاك الكبير ، ذلك الحالم السخيف والصبياني ، يعود بالفلسفة القهقرى عدة أجيال إذ يؤسسها على الكوجيتو الذي يتأدى الى الاعتقاد بأن الذهن يستطيع أن يضع ذاته بذاته وأن يضع الله ؛ وهذا يقضي بدوره إلى المذهب السيكلوجي ، أي الى ذلك الجنون العجيب الذي يرى في فاطر الكون بالذات نتاجاً لفاعليته .

يمضي جيوبرتي في هذا السبيل إلى أبعد مما يمضي إليه روسميني : فليس الوجود المثالي الذي يقع للذهن الحدس به أولاً ، بل الموجود الواقعي هو وحده الذي يمكن أن يكون لامحدوداً ، مطلقاً ، لامتغيراً ، أي الله ؛ وليس الوجود عنده ، كما عند روسميني ، مجرد معيار أو أنموذج ؛ ففاعليته عليه خلاقة ؛ وقوام المعرفة الإمساك بهذا الخلق وهو يتخلق ؛ فليس لنا أبداً أن نحكم على شيء محسوس بأنه موجود ، بدون أن نقرن إلى انطباعنا الذاتي فكرة علة خلاقة تكون هي وحدها القادرة على أن تهبه قوامه ؛ أما المذهب السيكلوجي الخالص ، الذي يحذف هذه الفكرة ، فيتأدى إلى نزعة ذاتية شكية . والحق أن المعرفة تصطدم بلامفهوم لا يقع تحت إدراك الحواس أو العقل ؛ فهو معقول أعلى ، شيء غير قابل لأن يُعرف لكن وجوده يقيني مع ذلك ؛

(٤) نقلاً عن بلهوريس : جيوبرتي GIOBERTI ، ص ١٨١ .

ويقرأى لجيوبرتي (الذي لا يبدو أنه عرف أفلوطين ودمسقيوس) أنه لم يسبق لفيلسوف أن أعمل النظر فيه ؛ وهذا المعقول الأعلى هو الفرق القائم بين المعقول الانساني ، وهو محدود ، وبين المعقول الإلهي ؛ فهو كنه الأشياء الغامض الذي يمتنع فهمه إلا على الله وحده ؛ إنه النومين الكانطي ، ولكن مع هذا الفارق ، وهو أنه ليس موضوعاً للعقل ، بل موضوع لملكة فوق عقلية .

يرتبط معنى المعقول الأعلى-هذا ، لدى جيوبرتي ، بتقد للنزعة العقلانية اللاهوتية التي تعددت أمثلتها ، كما رأينا ، في ذلك العصر ؛ وبيت القصيد عنده أن يذود ، في وجه المذهب الطبيعي المتوعد ، عن معنى الفائق للطبيعة ، والسر ، والوحي ؛ ويجانب شاتوبريان ومونتالامبير الصواب ، في نظره ، بمحاولتهما جعل الحقيقة الدينية مقبولة للعقل . كما أن جيوبرتي لا يقبل أن تنزل العقائد التي تعبر عن ذلك الفائق للطبيعة منزلة الحقائق المكتملة النهائية ؛ فهو يريد تطويراً متصلاً للاهوت يحقق التوازن باستمرار بين العقيدة وحالة الحضارة ؛ « إن الماثورحي ؛ فإن توقف عن الحياة أضحى عديم الجدوى »^(٥) .

(٣)

ماتزيني

إن النشاط العقلي الذي دب في أوصال إيطاليا في النصف الأول من القرن التاسع عشر تجلى أثره لدى ماتزيني الذي عرف بوصفه أحد أعضاء الحكومة الثلاثية التي قادت الجمهورية الرومانية التي أعلنت عام ١٨٤٩ وقضت عليها بعد بضعة أشهر الحملة الفرنسية التي فرضت

(٥) نقلاً عن بلهوريوس : جيوبرتي ، ص ٢٧٨ ؛ وإنما من هذا الكتاب استقينا المعلومات المتعلقة بهذه الفقرة .

السلطة البابوية مرة ثانية. ويكشف فكر ماتيزيني عن استلهاً مشابه لاستلهاً المسيحانية البولونية ، وإن بقدر أقل بكثير من الصوفية وبقدر أكبر من الفاعلية : فالوحدة السياسية ليست ، عنده ، إشباعاً لآتانية قومية ؛ فما الأمة إلا الوسيط الضروري بين الفرد والانسانية ؛ ومن ثم كان لزاماً على الاستقلال القومي أن يخدم الكون . ويكُنْ ماتيزيني العداء أيضاً للنزعة الفردية والنزعة السلفية : « إن الفردية ، أي مخاطبة الوجدان الفردي وحده ، تتأدى إلى الفوضى . والفكرة الاجتماعية ، أي مخاطبة المآثور وحده ، دونما مجهود دائم لتأويله بحس الوجدان الفردي ولدفع الانسان بالتالي نحو المستقبل ، تتأدى إلى الاستبداد والركود » . يزود ماتيزيني إذن عن فكرة تقدم يصون في ذاته جميع مراحل الماضي : فالحرية التي ادخلها العصر القديم اليوناني - الروماني في التاريخ ، ومساواة البشر التي رأت فكرتها النور مع ديانة ذات نزعة عالمية من قبيل المسيحية ، والإخاء الذي حاولت فرنسا أن تضعه موضع التطبيق العملي عام ١٧٨٩ ، هي مراحل التاريخ الثلاث التي تلخصت بالثورة الفرنسية : لكن المنزع الفردي لإعلان حقوق الانسان لم يعد اليوم كافياً : فماتيزيني يرى أن الحق منوط بالواجب ، وأن الواجب لا يمكن أن يعرفه الوجدان الفردي إلا في مظهره السلبي الدفاعي ؛ « إن الوجدان بحاجة إلى قاعدة ليتحقق من غرائزه : وهذه القاعدة هي العقل والانسانية » (حقوق الانسان ، ١٨٦٠ : الأعمال الكاملة ، م ١٨ ، ص ٤١) . والصعوبة إنما هي في الجمع بين هاتين القوتين : « إن وجدان الفرد مقدس ؛ وإجماع الانسانية مقدس . ومن يهمل الرجوع إليهما كليهما يحرم نفسه من وسيلة أساسية لمعرفة الحقيقة ... فواحداهما معيار صحة الآخر » (المصدر نفسه ، ص ٣٨ - ٣٩) . وبدون الفاعلية الفردية ، بدون حاجات الانسان ومنازعه ، لا يكون ثمة وجود إلا لمبادئ مجردة وهامة ؛ والأفراد والقوميات (والقوميات أيضاً أشخاص) تهب

الانسانية الحياة .

إن مذهب ماتزيني ينطق بالنبرة نفسها التي ينطق بها مذهب كل من روسميني وجيوبرتي ؛ فالروح الايطالي ، كما يترجم عن نفسه من خلال هؤلاء المفكرين الثلاثة ، يجهر بمعاداته لمذاهب المباطنة الخالصة ويظهر تعلقه بفكرة حقيقة تسمو على الفرد

ثبت المراجع

- I. - ROSMINI, *Opere*, éd. E. CASTELLI, Ròme - Milan, 1934...;
Scritti autobiografici inediti, éd. E. CASTELLI, Rome, 1934.
- M. F. SCLACCA, *Opere complete*, vol. 3 et 4, Milan, 1958.
- R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier*, 1953.
Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini, 2 vol., 1957.
- II. - GIOBERTI, *Opere*, ed. nazionale, E. CASTELLI, Milan, 1938...
G. BONAFÈDE, *V. Gioberti e la sua evoluzione politica*, 1952.
- G. de CRESCENZO, *La Fortuna di Vincenzo Gioberti nel mezzogiorno d'Italia*, Brescia, 1964.
- III. - MAZZINI, *Scritti editi e inediti*, Imola, 8 vol., 1940...
T. GRANDI, *Apunte di bibliografia mazziniana*, Milan, Turin, Genève, 1961.
- E. MORELLI, *G. Mazzini*, Rome, 1950.
- G. CALOGERO, *il pensiero filosofico di G. Mazzini*, Brescia, 1937.
Settimana mazziniana, Congresso nazionale, Genève, 1947.

فهرس الكتاب السادس القرن التاسع عشر

الفصل الأول

سمات عامة ٥

الفصل الثاني

الحركة السلفية ١٤

١ - سمات عامة ١٤

٢ - جوزيف دي ميستر ١٥

٣ - لوي دي بونالد ٢٠

٤ - بنجامن كونستان ٢٧

٥ - لامنييه ٢٩

ثبت المراجع ٣٦

الفصل الثالث

الإيديولوجيا ٣٧

١ - دستوت دي تراسي ٣٩

٢ - كابانيس ٤٦

- ٥٠ ٣ - تأثير الإيديولوجيا
- ٥٥ ثبت المراجع ..

الفصل الرابع

- ٥٦ فلسفة مين دي بيران وانحطاط الإيديولوجيا
- ٥٦ ١ - بيشا.
- ٥٧ ٢ - مين دي بيران : الرجل
- ٥٨ ٣ - تكوين المذهب : العادة
- ٦٨ ٤ - مذهب الأنا: الواقعة الأولية
- ٧٨ ٥ - فلسفة مين دي بيران الأخيرة
- ٨٠ ٦ - أ . م . أمبير
- ٨٨ ٧ - نشر الكانطية في فرنسا
- ٩٢ ثبت المراجع

الفصل الخامس

- ٩٣ الروحية الانتقائية في فرنسا
- ٩٣ ١ - لاروميغيير
- ٩٥ ٢ - روايه - كولار
- ٩٩ ٣ - جوفروا
- ١٠٣ ٤ - فكتور كوزان
- ١١٦ ثبت المراجع

الفصل السادس

المدرسة الاسكتلندية والنفعية الانكليزية

- ١١٧ من ١٨٥٠ إلى ١٨٥٠
- ١١٧ ١ - ديوغالد ستيوارت

- ٢ - توماس براون ١١٨
 ٣ - وليم هاملتون ١٢٠
 ٤ - ج . بنتام ١٢٣
 ٥ - مالتوس وريكارديو ١٢٧
 ٦ - جيمس مل ١٢٩
 ٧ - الردة الرومانسية: كولردج وكارلايل ١٣١
 ثبت المراجع ١٣٥

الفصل السابع

- فيخته ١٣٦
 ١ - الحرية لدى فيخته ١٣٧
 ٢ - المبادئ الثلاثة لنظرية العلم ١٤٤
 ٣ - الفلسفة النظرية ١٥٢
 ٤ - القسم العملي من نظرية العلم ١٥٦
 ٥ - القانون والأخلاق ١٥٨
 ٦ - تحولات نظرية العلم ١٦١
 ثبت المراجع ١٦٨

الفصل الثامن

- شلينغ والرومانسيون ١٦٩
 ١ - فلسفة الطبيعة ١٧٠
 ٢ - فلسفة الهوية ١٧٧
 ٣ - فلسفة شلينغ الأخيرة ١٨١
 ٤ - الرومانسيون ١٨٦
 ٥ - المذاهب النسبية إلى شلينغ ١٩٠
 ثبت المراجع ١٩٣

الفصل التاسع

هيفل	١٩٤
١ - تقسيمات الفلسفة	١٩٥
٢ - فينومينولوجيا الروح	٢٠٠
٣ - الثلاثية الهيفية	٢٠٦
٤ - المنطق	٢١٠
٥ - فلسفة الطبيعة	٢١٥
٦ - فلسفة الروح	٢٢٠
ثبت المراجع	٢٥٠

الفصل العاشر

تفكك الهيفية	٢٥١
١ - الهيفية اليسارية	٢٥١
٢ - الهيفية القويمة	٢٦٦
ثبت المراجع	٢٦٨

الفصل الحادي عشر

على هامش الفلسفة بعد الكانطية . من

غوته إلى شوبنهاور	٢٦٩
١ - غوته	٢٦٩
٢ - كراوسه	٢٧١
٣ - شلايرماخر	٢٧٤
٤ - فلهلم فون هومبولت	٢٧٦
٥ - هربارت	٢٧٨
٦ - فريز	٢٨٢
٧ - شوبنهاور	٢٨٣

٢٩٤	٨ - بوستروم
٢٩٦	ثبت المراجع

الفصل الثاني عشر

٢٩٧	الفلسفة الدينية من ١٨١٥ إلى ١٨٥٠
٢٩٧	١ - بالانش
٣٠١	٢ - هوينه فرونسكي والمسيحانية البولونية
٣٠٣	٣ - كييركفارد
٣٠٤	٤ - إمرسون
٣٠٦	٥ - الإيمان والعقلانية المسيحية في فرنسا
٣١٤	ثبت المراجع

الفصل الثالث عشر

٣١٥	الفلسفة الاجتماعية في فرنسا شارل فورييه
٣١٥	١ - فورييه
٣٢١	٢ - الفوريوية
٣٢٤	ثبت المراجع

الفصل الرابع عشر

٣٢٥	الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة):
٣٢٥	سان - سيمون والسانسيمونيون
٣٢٥	١ - سان - سيمون
٣٣٢	٢ - السانسيمونية
٣٤٠	ثبت المراجع

الفصل الخامس عشر

٣٤١	الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة):
-----	-------------------------------------

أوغست كونت	٣٤١
١ - نقطة انطلاق كونت	٣٤٣
٢ - الإصلاح العقلي والعلوم الوضعية	٣٥٠
٣ - علم الاجتماع	٣٦٥
٤ - ديانة الإنسانية	٣٧٤
ثبت المراجع	٣٧٩

الفصل السادس عشر

الفلسفة الاجتماعية في فرنسا (تتمة):	٣٨٠
برودون	٣٨٠
ثبت المراجع	٣٨٦

الفصل السابع عشر

المثالية الإيطالية	٣٨٧
١ - روسميني	٣٨٧
٢ - جيوبرتي	٣٩٠
٣ - ماتزيني	٣٩٢
ثبت المراجع	٣٩٥

٤٠٠/٨٥/١٠٠٢

